UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2
R4
t.8

20385
6

LA PHILOSOPHIE DES IDÉES-FORCES

COMME CONCILIATION

DU NATURALISME ET DE L'IDÉALISME

(PREMIER ARTICLE).

Nous avons essayé, dans *La liberté et le déterminisme* et dans un livre plus récent sur l'*Idée moderne du droit*, de montrer que les idées sont des forces efficaces, que l'idéal conçu par l'homme est une puissance qui tend à se réaliser en lui et, par lui, dans la nature, enfin que sur ce principe peut s'édifier une philosophie propre à concilier le naturalisme et l'idéalisme. On nous demande de nouveaux éclaircissements sur cette doctrine, que nous avons déjà appliquée à la question morale de la liberté et à la question sociale du droit ; on nous demande aussi d'examiner les principales objections qui nous ont été adressées. Nous n'aimons guère la polémique, et la preuve en est que nous n'avons pas jusqu'ici répondu un seul mot aux critiques souvent très vives dont le système proposé par nous a été l'objet dès le début et récemment encore [1]; toutefois nous reconnaissons que, dans l'intérêt des hautes questions philosophiques, il est bon de livrer les idées à une discussion contradictoire; attaquées par les uns, défendues par les autres, remuées ainsi en tous sens, elles sont comme le blé que le vanneur agite afin que la paille s'envole et que le grain reste [2].

I. — Le problème.

Selon nous, si on ne veut pas que la philosophie forme un contraste choquant avec la science, il faut que les interminables con-

1. Nous avons seulement, depuis que ces pages ont été écrites, adressé à la *Critique philosophique* une lettre explicative au sujet d'une négation de l'inviolabilité humaine qui nous était attribuée.

2. Nous serons obligé de nous borner ici à l'exposition des principes, et de renvoyer pour les développements à nos divers écrits. Nous passerons ensuite aux objections que nous ont adressées MM. Renouvier, Janet, Secrétan, Franck, et d'autres critiques éminents.

tradictions des philosophes entre eux se restreignent méthodiquement et se déplacent en laissant un certain nombre de points incontestés. Ces contradictions nous semblent venir de ce qu'on a trop confondu deux parties différentes de la philosophie, l'une positive, l'autre conjecturale, si bien que tout est devenu conjectural du même coup. Les philosophes ressemblent très souvent à des savants qui introduiraient dans l'exposition des lois scientifiques leurs hypothèses les plus hasardées sur les nébuleuses, sur l'éther et ses ondulations, sur l'unité des forces, sur les atomes, sur la génération spontanée, sur l'origine des espèces, sur l'unité de la vie et de la matière, sur les vibrations nerveuses, etc.; hypothèses utiles et que nous croyons vraies pour notre part, mais dont le mélange avec les faits certains ne pourrait que rendre à la science moderne le caractère problématique des sciences d'autrefois, par exemple de l'astrologie et de l'alchimie. La philosophie n'est pas encore sortie de sa période de confusion; malgré les efforts de Kant et de l'école anglaise, on mêle encore la métaphysique, avec ses hypothèses sur la nature de l'âme, de la matière, de Dieu, à la psychologie, à la théorie des mœurs, à l'esthétique, à la cosmologie, à la logique même; c'est surtout au spiritualisme français et au panthéisme allemand qu'on pourrait adresser ce reproche. Il en résulte que les métaphysiciens, dans leurs discussions, rappellent Hamlet et Polonius discutant sur la forme des nuages et mêlant la fantaisie à la description : — Polonius, ce nuage n'a-t-il pas la forme d'une baleine? — Non, c'est celle d'une belette. — Non, c'est celle d'un chameau. — Polonius, n'est-ce pas là la substance et l'être? — Non, c'est le phénomène et le non-être. — N'est-ce pas la liberté? — Non, c'est la nécessité. — La philosophie ne sortira de l'état chaotique que par la franche distinction de sa partie positive et de sa partie hypothétique, qui rendra possible la conciliation graduelle des doctrines, d'abord sur les objets d'expérience ou de raisonnement, puis sur les objets mêmes d'hypothèses. C'est par une conciliation de ce genre que la science procède et progresse : on commence par se mettre d'accord sur les faits (ce qui n'a pas lieu du premier coup), puis on discute sur les hypothèses, et on finit par s'accorder sur la valeur relative des hypothèses mêmes.

Tout le monde admet aujourd'hui qu'il y a deux choses susceptibles de connaissance positive : 1° le mouvement, ses modes et ses lois; 2° la conscience, ses modes et ses lois.

La plupart des savants et philosophes contemporains réduisent les modes connaissables de l'existence à ces deux formes, qui reviennent à ce que Descartes appelait le mouvement et la pensée. La dis-

tinction est-elle absolue et définitive entre le mouvement et la conscience? Nous ne le croyons pas, malgré Tyndall, Helmholtz, Dubois-Reymond et Virchow, mais c'est là une affaire de conjecture; pour s'en tenir au certain, la distinction du mouvement et de la conscience marque dans la philosophie positive une division de domaines provisoirement légitime, à la condition que ces deux domaines ne restent pas étrangers l'un à l'autre, que la mécanique cérébrale, par exemple, ne se sépare pas de la psychologie, ni la mécanique sociale de la psychologie sociale, et réciproquement. Nous devons donc subdiviser la partie positive de la philosophie en deux régions: 1° théorie générale du mécanisme dans la nature, dans l'homme et dans la société; en d'autres termes, principes et résultats généraux de la cosmologie mécanique, de la physiologie mécanique et de la sociologie mécanique; 2° théorie générale des faits et des lois de la conscience, soit dans l'individu, soit dans la société, soit chez les autres êtres vivants. La psychologie expérimentale, l'esthétique expérimentale, l'éthique expérimentale, la logique rentrent dans cette seconde division. Qu'est-ce qui revient donc à la partie conjecturale de la philosophie, c'est-à-dire à la métaphysique proprement dite? Les questions sur la nature absolue du monde, de l'esprit, du beau, de la moralité et du devoir, du vrai et de la certitude. Les hypothèses auxquelles ces problèmes donnent lieu n'ont pas toutes la même valeur logique, esthétique ou morale; aussi les unes ne peuvent s'adapter au nouveau milieu scientifique et disparaissent avec le temps comme les espèces non viables; les autres survivent par sélection naturelle. De cette façon, la conciliation pourra se produire peu à peu jusque dans le domaine des conjectures. Qui croit encore sérieusement, de nos jours, aux nombres de Pythagore, au démiurge de Platon travaillant sur le modèle des idées, à la tabléité, au lit en soi, à l'homme en soi, à l'acte pur d'Aristote, au *clinamen* d'Epicure, aux hypostases et à la procession divine de Plotin, aux triades de Proclus, aux formes substantielles du moyen âge, à la *vis medicatrix* de la nature, aux esprits animaux, aux causes occasionnelles, à la providence et à l'optimisme absolu de Leibniz (qu'ira bientôt rejoindre le pessimisme absolu de M. de Hartmann), à l'âme de Stahl qui fait monter le lait aux mamelles, au principe vital dont la réaction produit la fièvre, etc.? Ce sont des hypothèses exprimant mal des vérités relatives, et qui ont pu avoir leur beauté, leur grandeur, leur utilité à l'époque où elles se sont produites, mais qui ne sauraient pas plus subsister dans notre milieu scientifique que les megatherium ou les dinotherium sur notre terre actuelle; ce sont les espèces fossiles de la métaphy-

sique. Il se produit donc dans la métaphysique même une évolution qui élimine certaines conjectures en faveur d'autres mieux appropriées aux nouvelles conditions d'existence, c'est-à-dire au nouvel état de la science humaine. A plus forte raison la même évolution est-elle possible dans le domaine positif de la philosophie.

J'appelle maintenant l'attention sur un problème important. Une fois distinguée de la philosophie positive, la métaphysique elle-même ne contiendrait-elle pas une partie qui peut rentrer de plus en plus dans le domaine positif de la philosophie et échapper ainsi à l'incertitude des conjectures? — Cette partie existe, selon nous. Elle consiste dans les *idées* métaphysiques elles-mêmes, considérées comme pures idées et *abstraction faite de l'actuelle réalité de leurs objets.* Elles ne sont alors, en effet, que les formes suprêmes de la conscience, formes observables et déterminables : idée du moi, idée de la liberté, idées du devoir et du droit, idée de la beauté, idée de la vérité, idée de l'absolu ; de plus, comme ces idées et leurs dérivés dans l'ordre moral, esthétique, social, politique, expriment les derniers termes de la contemplation, de l'action et de la jouissance, nous pouvons les appeler des *idées directrices* de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité, conséquemment des idéaux. Leur ensemble et leur unité est ce que nous désignons, pour plus de commodité, par cette expression : l'*idéal.* De deux choses l'une : si l'idéal ainsi entendu est la manifestation d'une réalité métaphysique et objective, fond absolu de l'être, nous pourrons dire alors qu'il est comme la face lumineuse et toujours tournée vers nous de cet absolu inaccessible ; ainsi certains astres, en vertu de leur situation déterminée et constante par rapport à nous, nous présentent toujours le même hémisphère, éclairant et éclairé, tandis que l'autre se dérobe toujours à nos moyens d'observation. Si au contraire l'idéal n'existe pas objectivement comme réalité métaphysique, il n'en demeure pas moins certain qu'il existe subjectivement comme idée directrice. A ce titre, nous avons toujours le droit de dire : premièrement, l'idéal est lui aussi un des *faits* de la conscience; secondement, il exerce une action réelle sur notre pensée, notre désir et notre volonté ; il est donc une des *forces* de la conscience ; troisièmement, si nous démontrons que cette action est bienfaisante et nécessaire pour l'individu, pour l'humanité, pour le monde, il en résultera que l'idéal est une des lois directrices de la conscience, ou plutôt qu'il en est la loi suprême. Nous aurons ainsi une théorie de l'idéal *immanent* et non transcendant, laquelle sera susceptible de vérification positive, puisque nous ne sortirons ni du domaine de la conscience ni du domaine de la nature.

La doctrine de l'idéal et des idées directrices, ainsi entendue, constituera un *idéalisme*, au sens le plus exact et le plus conforme à l'étymologie de ce terme. Toute philosophie qui prend pour centre de perspective le sujet, — c'est-à-dire la conscience, la pensée et les idées qui en sont les lois, — est ou tend à être un idéalisme. Mais l'idéalisme n'est scientifique qu'autant qu'il reste subjectif et psychologique; il devient hypothétique, conjectural et proprement métaphysique dès qu'on lui attribue une objectivité transcendante; il se change alors en spiritualisme exclusif. Nous ne saurions donc admettre l'identité que M. Janet a un jour essayé d'établir, dans cette *Revue* même, entre idéalisme et spiritualisme. Que le second suppose le premier, cela est possible; mais que le premier suppose le second, c'est ce que nous contestons. Le domaine du scientifique s'établit avant le domaine du conjectural et indépendamment des hypothèses métaphysiques. De plus, le spiritualisme est un système qui naît de ce que, dans les hypothèses sur l'absolu, on se place au point de vue de l'idéalisme seul, et sans l'avoir préalablement concilié avec l'autre point de vue également positif et scientifique, celui du naturalisme. Inversement, le matérialisme est un système métaphysique qui naît de ce que, dans les hypothèses sur l'absolu, on se place au point de vue du naturalisme seul, sans l'avoir préalablement concilié avec l'idéalisme. Le spiritualiste transporte dans l'absolu les formes suprêmes de la *conscience;* le matérialiste transporte dans l'absolu les formes suprêmes du *mouvement*. Or il est vraisemblable que, là encore et là surtout, une conciliation serait nécessaire. Cette conciliation, qui supposerait la science parfaite de l'unité des choses, est impossible pour l'homme : tout ce que nous pouvons espérer, c'est une approximation indéfinie [1]. Mais la conciliation est beaucoup plus nécessaire et aussi beaucoup plus facile entre les deux domaines de la philosophie positive, également légitimes et scientifiques : je veux dire le naturalisme ou philosophie du mouvement et l'idéalisme ou philosophie de la conscience. Tandis que l'*esprit* et la *matière* sont deux absolus, la *conscience* avec ses idées d'une part, la *nature* avec ses mouvements d'autre part, sont des choses relatives et susceptibles de vérification scientifique ; dès lors, on peut et on doit entreprendre le rapprochement progressif du point de vue naturaliste et du point de vue idéaliste, de la méthode objective et de la méthode subjective,

1. « Nous ne prétendons pas arriver, avons-nous dit à ce sujet dans *La liberté et le déterminisme* (Préface), jusqu'au point final où se produirait une coïncidence parfaite : la série des moyens termes qu'il faudrait intercaler pour obtenir une entière conciliation, et par conséquent une entière explication des choses, est sans nul doute infinie; tout ce qu'on peut faire, c'est d'ajouter, s'il est possible, quelques anneaux de plus à la chaîne des raisons. »

dans la partie positive de la psychologie, de l'esthétique, de la morale, de la logique et de la cosmologie. Les idéalistes et les naturalistes sont semblables à des travailleurs qui s'efforcent de percer une montagne et qui l'attaquent à la fois par deux côtés opposés, comme les Français et les Italiens perçant le mont Cenis. Les uns partent de la conscience, les autres de la nature ; les uns vont du dedans au dehors, les autres du dehors au dedans : s'ils travaillent selon la vraie méthode, ils devront se rencontrer ou du moins se rapprocher indéfiniment.

En résumé, le problème philosophique se pose pour nous de la manière suivante :

1° Trouver une méthode et une doctrine qui permettent de concilier le naturalisme scientifique avec l'idéalisme scientifique, et constituer ainsi la partie positive de la philosophie.

2° Faire rentrer le plus possible la métaphysique même dans la philosophie positive, par le moyen terme des *idées*.

3° Dans la partie de la philosophie qui se trouvera finalement irréductible à des faits ou à des idées, procéder par induction, ramener les conjectures métaphysiques à un système d'hypothèses aussi scientifique qu'il sera possible, et préparer ainsi le rapprochement progressif du matérialisme et du spiritualisme.

Tel est le problème à la solution duquel nous avons essayé de contribuer en proposant une méthode conciliatrice et une doctrine conciliatrice, dont nos études sur la liberté morale et sur le droit social sont la première application.

II. — La méthode.

I. Le moyen de dégager le positif du conjectural et, dans le conjectural même, le plus probable du moins probable, c'est de bien déterminer d'abord tout ce qui peut être admis en commun, tout ce qui, étant objet d'expérience ou de raisonnement, est indépendant du caractère particulier et exclusif des systèmes. Aussi proposons-nous cette première règle d'une méthode vraiment synthétique et conciliatrice : déterminer, dans la philosophie, soit les parties *neutres* (ou indépendantes de tout système métaphysique sur le fond absolu des choses), soit les parties *communes* aux divers systèmes. Les parties neutres, base de la construction et pour ainsi dire de la pyramide, formeront le domaine positif de la philosophie, c'est-à-dire le domaine de l'expérience sous ses deux formes, cosmologique et psychologique. Là est la terre ferme sur laquelle on doit

appuyer l'édifice et qui doit en fournir tous les matériaux. Il faut donc commencer par tirer de ces matériaux primitifs, selon les lois ordinaires de l'architecture mentale, c'est-à-dire de la logique, tout ce qui peut s'en déduire ou s'en induire scientifiquement. La psychologie inductive et déductive, par exemple, devra être une science neutre et *indépendante*, comme le soutiennent avec raison les Anglais et chez nous M. Ribot. Nous n'admettons pas une psychologie *matérialiste*, conséquemment plus ou moins sectaire, où interviendraient les *pensées* du *cerveau*, les *sensations* des *nerfs*, les volitions réflexes, etc., et où les hypothèses (fussent-elles très plausibles) seraient confondues avec les thèses; mais nous ne saurions davantage admettre, avec M. Ravaisson et la plupart des spiritualistes, qu'on doive enseigner une psychologie *spiritualiste*, où toute réconciliation sera impossible entre les philosophes, parce qu'on y fera sans cesse intervenir l'âme, l'esprit pur, la conscience pure de soi, la cause, la substance, l'unité, l'identité personnelles, etc. N'imitons pas les catholiques qui veulent qu'on enseigne « une médecine ou une physique religieuse » irréconciliable avec « l'esprit du siècle », et qui ne demanderaient pas mieux que de faire intervenir dans les mathématiques mêmes les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. Une psychologie indépendante aura l'avantage d'établir, à la base même de la philosophie, une première conciliation entre les spiritualistes, les matérialistes et même les positivistes. — Il y a aussi, évidemment, ou il peut y avoir une cosmologie, une esthétique, une logique indépendantes. Quant à la morale, elle touche de plus près à la métaphysique; malgré cela, il y a toute une théorie des mœurs qui doit demeurer la même, soit qu'on adopte comme principe suprême l'utilité, soit qu'on adopte le devoir absolu : ce sera la vraie *morale indépendante* (qui n'épuise pas d'ailleurs toute la question morale). De même pour le droit naturel, la sociologie, la philosophie politique. Quoi de plus aventureux, par exemple, que de faire dépendre le droit légal de punir et la sanction pénale des systèmes métaphysiques sur le libre arbitre, sur la responsabilité, sur la sanction morale? C'est cependant ce que font les philosophes qui prétendent « réfuter » les systèmes déterministes, utilitaires, naturalistes, en démontrant que ces systèmes sont « subversifs » et incompatibles avec l'ordre social. Il est aussi contraire à l'esprit philosophique qu'à l'esprit scientifique d'invoquer dans le domaine neutre de l'expérience et du raisonnement, par une anticipation perpétuelle, de prétendues conséquences immorales, antisociales, antireligieuses. Le philosophe, d'ailleurs, ne doit pas mesurer la vérité des choses à leur apparente utilité pour l'homme : il doit avoir, comme observateur et comme dialecticien, la

suprême abnégation du savant en face de la nature. Le philosophe n'est pas un politique qui subordonne la vérité à l'utilité; il n'a pas de « drapeau », et il n'est d'aucune religion. Le domaine positif de la philosophie est une propriété commune que tous doivent cultiver, parce qu'elle est riche en subsistances pour tous.

Même dans le domaine conjectural, où commence la diversité des systèmes, il faut encore dégager par l'analyse des séries de propositions intermédiaires qui, une fois déduites et reliées scientifiquement, pourront se transporter d'un système dans l'autre et établir ainsi des points de contact entre les conjectures opposées. C'est ce que, pour notre part, nous avons essayé de découvrir dans les hypothèses contraires sur la liberté morale ou sur la nature absolue du droit : ces hypothèses, malgré leurs oppositions, ont aussi leurs coïncidences. Par cette méthode on obtient des vérités précieuses, qui peuvent convenir également à plusieurs doctrines et y entrer comme éléments intégrants. De même, il y a dans la musique des membres de période qui peuvent appartenir à des tons divers, des thèmes qu'on peut accompagner par des harmonies différentes. Cette détermination des parties *communes* aux divers systèmes complète celle des parties *indépendantes* de tout système et facilite l'accord entre les esprits.

II. Le procédé que nous venons de décrire, quand on l'a employé méthodiquement et jusqu'au bout, a l'avantage de mettre à la fin en relief les solutions vraiment propres à un système ou qui paraissent telles. On se trouve alors arrivé au point où commencent les réelles divergences : on est pour ainsi dire sur la ligne de partage des eaux.

Or le but que nous nous proposons, c'est de faire rentrer les systèmes particuliers dans une synthèse plus large et de montrer jusqu'à quel point ils se relient. Mais pour cela il faut travailler sur des *systèmes-types*, c'est-à-dire vraiment logiques ou rationnels en toutes leurs parties, vraiment complets, et auxquels viennent se réduire les systèmes plus ou moins inconséquents et incomplets qu'offre l'histoire de la philosophie. Il est clair, par exemple, que ce n'est pas un faux naturalisme et un faux idéalisme qu'on doit s'efforcer de concilier, mais un naturalisme et un idéalisme vraiment typiques. De même, pour apprécier et comparer entre eux le matérialisme métaphysique et le spiritualisme métaphysique, il ne faut pas les prendre à l'état d'ébauches informes, mais dans leur plus grande perfection possible. De là la seconde règle de la méthode que nous proposons : *rectifier* et *compléter* les divers systèmes, de manière à en former des *systèmes-types*. C'est là un travail préparatoire qui ne doit pas être négligé; car c'est seulement quand une doctrine a été ainsi reconstruite sur un meilleur plan, débarrassée de ses

imperfections accidentelles, ramenée à sa forme essentielle, qu'on peut la juger en elle-même et dans ses relations avec les autres doctrines. Vouloir apprécier un système d'après des erreurs qui ne lui sont pas nécessaires, c'est comme si l'on voulait apprécier la valeur d'un système de numération d'après les erreurs de calcul qui en sont la violation au lieu d'en être l'application. Par exemple, avons-nous dit ailleurs [1], la morale égoïste de Hobbes n'est pas dans toutes ses parties le vrai *type* de la morale égoïste. Si donc Victor Cousin croit réfuter la morale égoïste en montrant qu'elle aboutit en politique au despotisme absolu, parce que Hobbes en a tiré cette conclusion, il ne la réfute pas en réalité, car la conclusion n'est pas nécessaire. En effet, de ce que l'intérêt de la société est d'être liée par un lien aussi fort que possible (principe qu'on peut admettre), Hobbes conclut que l'intérêt de la société est le despotisme absolu; or, même en partant du principe de Hobbes, l'intérêt, cette conséquence est fausse; car le despotisme n'est pas la plus grande force qui puisse maintenir l'ordre social, et la liberté est ici plus puissante que la force matérielle. Il faut donc, pour ramener les doctrines à leur perfection typique, les rectifier et les compléter. On raisonne ainsi selon un système mieux que ses auteurs eux-mêmes, et on peut dire alors : Si vous soutenez le matérialisme, voilà nécessairement votre point de départ, votre point d'arrivée et les points intermédiaires; si vous soutenez le spiritualisme, voici vos principes nécessaires et vos conséquences nécessaires. Les éléments essentiels des systèmes, plus ou moins déguisés sous les applications accessoires et les développements que leurs partisans en ont donnés, apparaissent ainsi dans leur structure vraie pour être soumis à une critique de fond.

Ce travail de construction logique, pour être complet, devrait embrasser toutes les solutions possibles des grands problèmes, toutes les combinaisons possibles des éléments fournis par la conscience ou par la nature, de manière à réaliser tous les types possibles de systèmes. Bien plus, nous voudrions que le philosophe construisît au besoin des systèmes tout à fait *imaginaires*, qui n'auraient pas la prétention d'embrasser la réalité entière, mais seulement de chercher les rapports de deux ou trois éléments séparés par abstraction. C'est ainsi que la mécanique abstrait d'abord une force qu'elle étudie à part, puis construit un système imaginaire de deux forces dont elle cherche la résultante, un autre de trois forces dont elle cherche également la résultante, et ainsi de

1. Voir notre *Histoire de la philosophie*, Introduction.

suite, se rapprochant par là peu à peu de la complexe réalité. Par une méthode semblable, l'astronome suppose d'abord deux astres soumis à la gravitation, puis trois, et ainsi de suite. Beaucoup de systèmes moraux, sociaux ou métaphysiques, conservés par l'histoire de la philosophie, ne sont autre chose que des tentatives de ce genre plus ou moins réussies, mais que leurs auteurs ont érigées prématurément en explications complètes de l'homme, de la société ou de la nature. Il faudrait procéder avec une rigueur plus scientifique et en reconnaissant tout d'abord qu'on imagine et développe une pure hypothèse. On construirait par exemple un système moral et social fondé exclusivement sur la force, un autre sur l'intérêt général, un autre sur l'altruisme, etc. On pourrait aller jusqu'à imaginer sérieusement des utopies abstraites, des paradoxes philosophiques, donnés pour tels et non pour des réalités. A ce titre, la théorie du pessimisme absolu, par exemple, serait un essai utile, si on la présentait pour ce qu'elle est. Dans cet ordre de constructions imaginaires, un travail non moins fructueux serait de supprimer, par hypothèse, un des éléments de la réalité en laissant les autres, et de chercher les effets que produirait cette suppression dans l'individu, dans la société, dans le monde. Par exemple, si l'on supprimait toute idée de bien ou de mal, qu'arriverait-il ? si on supprimait toute croyance de l'homme à sa liberté, si l'on supprimait toute notion de responsabilité morale, qu'arriverait-il ? si on supprimait toute notion d'immortalité, qu'arriverait-il encore ? Ce genre d'examen réserverait plus d'une surprise à ceux qui l'auraient entrepris avec une sincérité absolue et une vraie puissance de dialectique. Ils s'apercevraient tantôt que l'élément supprimé entraîne une perturbation considérable, tantôt qu'il en entraîne une insignifiante. Que de choses prétendues jadis nécessaires et dont on a cependant fini par se passer ! On s'est passé successivement de chacune des religions, quoique chacune se prétendît indispensable ; peut-être se passera-t-on un jour de toute religion, quoique beaucoup prétendent que, si aucune religion en particulier n'est indispensable, il n'y a rien de plus nécessaire que la religion *en général*. Cette philosophie imaginaire ne serait pas sans analogie avec la *géométrie imaginaire*, mais serait beaucoup plus instructive, parce que ses hypothèses sont réalisées *en partie*, sinon complètement, tandis que les hypothèses géométriques sont irréalisables. On s'est demandé ce qui adviendrait si l'espace n'avait que deux dimensions et si nous étions sur une surface sans épaisseur ; on s'est demandé aussi ce qui adviendrait s'il y avait une quatrième dimension de l'espace, une cinquième, une sixième, etc. On a supposé le

postulat d'Euclide faux, et on a construit une géométrie sans ce postulat. Tous ces paradoxes scientifiques sont utiles, et non moins utiles seraient les paradoxes philosophiques étudiés méthodiquement. Ils nous en apprendraient plus sur les éléments essentiels des doctrines que tous les lieux communs dans lesquels se traîne une philosophie prudente; on décerne tous les jours des prix de lieux communs, on devrait aussi décerner quelques prix de paradoxe, d'autant plus que le paradoxe d'aujourd'hui est souvent la vérité de demain. Nous proposerions donc comme second procédé d'une méthode complète la *construction de systèmes-types* ayant pour but soit de résumer la réalité, soit de développer une hypothèse imaginaire. Sur ce point comme sur le précédent la conciliation serait possible entre les philosophes, puisqu'on ne sortirait pas encore de la pure logique et qu'il ne s'agirait que de vérifier la rigueur des déductions, sans apprécier encore la valeur des principes.

III. Nous arrivons à une partie plus difficile de la tâche. Une fois qu'on a ramené tous les systèmes particuliers à leurs systèmes-types ou générateurs, — comme le naturalisme ou l'idéalisme, le matérialisme ou le spiritualisme, — il faut procéder à l'*analyse* et à la *critique des principes* de chaque système. C'est le troisième procédé de la méthode. Pour cela, il faut se référer aux données de la conscience ou de la science. Le principe d'un système est toujours un fait ou une notion qui a sa valeur et sa vérite au moins partielle. Il est clair par exemple que l'égoïsme, dont La Rochefoucauld a fait l'unique ressort de notre machine, est une passion très réelle; la seule question est de savoir si c'est le ressort unique et primitif qui meut l'homme. La notion de l'étendue, la notion de la pensée ont aussi leur vérité; il s'agit seulement de savoir si tout le monde extérieur et tous ses mouvements se ramènent à l'étendue et à ses relations, si tout le monde intérieur et tous ses changements se ramènent à la pensée et à ses relations. Or il ne faut pas prendre une observation partielle pour une observation totale, une notion bornée pour une explication universelle. C'est là un point sur lequel on ne saurait différer d'avis. Mais la vraie difficulté, dans l'analyse des principes, consiste à déterminer les limites exactes d'un principe et le point où il est insuffisant. Cette sorte de critique négative, qui fait le fond de ce qu'on nomme la *réfutation* d'un système, exige une réserve à laquelle on ne s'astreint pas assez. Il importe, en effet, de faire ici une remarque qu'on oublie d'ordinaire : c'est que les limites du principe qu'on déclare insuffisant sont souvent moins dans les choses mêmes que dans notre intelligence ; celle-ci, en effet, ne peut pousser les conséquences et les applications d'un

principe aussi loin qu'elles le sont dans la réalité ; elle ne peut donc être sûre d'avoir épuisé tout ce que le principe peut fournir et de l'avoir ainsi réduit à l'impuissance. Quand il s'agit d'une notion tout abstraite comme l'étendue, il est facile de montrer qu'elle ne suffit pas à l'explication universelle ; mais il n'en est plus de même quand on est en présence de choses concrètes, comme le mouvement ou la pensée. En effet, nous ne pouvons suivre le mouvement dans toutes ses transformations; nous ne pouvons non plus suivre la pensée dans toutes ses métamorphoses et dans tous ses degrés, depuis la sensation la plus sourde jusqu'à la conscience la plus claire; les limites, ici, peuvent donc être celles de notre savoir plutôt que celles des choses, elles peuvent être subjectives plutôt qu'objectives. Or la plupart des philosophes n'ont point, dans leurs négations ou leurs réfutations, la réserve nécessaire : ils confondent le subjectif avec l'objectif. Les uns disent, par exemple : « Le mouvement *ne* peut *pas* expliquer la pensée ou se transformer en pensée. » Qu'en savez-vous? leur répondrons-nous. Ce que vous connaissez du mouvement est positif, mais vous ne le connaissez ni dans la totalité de ses éléments constitutifs ni dans la totalité de ses effets et conséquences. Vous ne pouvez donc pas dire : « Le mouvement, objectivement considéré, est incapable de produire la pensée, objectivement considérée ; » vous devez vous borner à dire : « Du mouvement, subjectivement considéré dans ce que nous connaissons de ses éléments et de ses effets, nous n'avons pu encore déduire la pensée, telle que nous la connaissons subjectivement. » Cette impuissance peut tenir à deux causes, ou bien à ce qu'en réalité le mouvement ne peut engendrer la pensée, ou bien à ce que nous ne pouvons, nous, expliquer cette génération. Les *limites* des systèmes, par exemple du système mécaniste ou du système idéaliste, n'ont donc qu'une valeur provisoire et relative tant qu'elles portent sur des objets concrets dont nous n'avons pas la théorie complète, comme le mouvement ou la pensée; rien ne prouve qu'en fait le mécanisme complet ne puisse former un tout continu avec l'idéalisme, et que l'idéalisme complet ne finisse pas par embrasser le mécanisme. Si de plus la science nous montre, dans la réalité, le mouvement et la pensée toujours unis, il faut avouer que cette concomitance est une forte présomption en faveur d'une unité fondamentale du mouvement et de la pensée. De là le caractère relatif et subjectif qu'il faut toujours attribuer, selon nous, aux réfutations purement négatives; elles mettent en lumière, comme on vient de le voir, une impuissance d'un système qui peut tenir tout ensemble à la nature des objets et à l'imperfection de notre savoir, mais qui

peut aussi tenir simplement à l'imperfection de notre savoir. Les animistes, par exemple, réfutent les organicistes en niant que le jeu des organes explique l'unité de la vie, et ils font intervenir une « âme » dont le royaume commence à l'endroit où finit le royaume du mécanisme; les vitalistes, à leur tour, trouvant que l'âme et le corps n'expliquent pas tout, font intervenir un troisième personnage, une sorte de majordome : le principe vital. Si l'on présentait ces divers principes comme les formules abstraites de divisions provisoires, — de même que les fluides négatif et positif de l'électricité, l'attraction et la répulsion magnétiques, etc., — on pourrait les admettre sous bénéfice d'inventaire; mais les réfutateurs de systèmes objectivent presque toujours les classifications plus ou moins étroites et exclusives du savoir humain; ils confondent les limites de notre science avec les limites de la nature. Il y a donc, dans la critique des principes, un double écueil à éviter : 1° ne pas affirmer prématurément que telle chose se confond avec une autre ou s'explique par les mêmes lois; 2° ne pas ériger les séparations provisoires et subjectives des choses en séparations définitives et réelles.

La première recommandation est celle sur laquelle insistent presque exclusivement le positivisme et le néo-criticisme, systèmes dont la tendance est essentiellement réfutative; c'est au nom de cette règle qu'un certain nombre de philosophes croient pouvoir condamner ou réfuter les hypothèses synthétiques et conciliatrices de l'évolution universelle, du transformisme, de l'identité des lois biologiques et des lois physiques, de la corrélation des forces, de la corrélation du mouvement et de la pensée, du déterminisme parallèle des faits de conscience et des faits physiologiques, etc. On sait l'importance que Comte et M. Littré attachent à leur classification des sciences, avec défense expresse d'appliquer à l'une les procédés ou les lois de l'autre. On sait aussi l'importance que M. Renouvier attache à ses *catégories* d'objets irréductibles, discontinus, séparés par des distinctions tranchées, formant comme des créations spéciales. Auguste Comte, malgré son amour de l'objectif, s'enferme dans une classification subjective et logique; M. Renouvier, lui, se place plus franchement au point de vue subjectif et logique, mais il ne s'y enferme pas moins. Nous reconnaissons ce qu'il y a dans ces divisions de nécessaire pour la prudence scientifique, mais il faut avouer qu'elles ne favorisent guère l'invention dans les sciences, ni les vues générales et synthétiques. A plus forte raison cet abus de la logique est-il peu compatible avec la tendance métaphysique, qui est de voir l'unité dans la multiplicité. Pour nous, il nous semble que l'analyse des principes doit être complétée par la synthèse, que les séparations

logiques doivent être complétées par les vues d'ensemble métaphysiques. Après tout, la nature est une, la vérité est une, la pensée est une. « L'univers n'est pas un mauvais drame fait d'épisodes. » S'il faut se défier d'une unité purement logique, il faut se défier aussi d'une multiplicité purement logique ; en général, il faut se défier de la logique formelle et, tout en la respectant partout, il ne faut pas prendre une simple condition de la pensée pour l'essence même des choses. Après les Cuvier, qui voient trois ou quatre règnes dans la nature, quatre embranchements dans le règne animal, quatre ou cinq classes dans l'embranchement des vertébrés, etc., et qui admettent ainsi implicitement une foule de créations, il est bon qu'il y ait des Geoffroy Saint-Hilaire et des Darwin, qui retrouvent l'unité de plan et l'unité de filiation dans la nature. De même, en philosophie, il ne faut pas attribuer une valeur absolue à l'embranchement des naturalistes, à celui des idéalistes, etc. Il suffit, dans la nature, d'une « divergence d'abord faible du type primitif », comme dit Darwin, pour produire à la longue des espèces ou tout au moins des variétés tranchées; il suffit aussi, dans le domaine intellectuel, d'une divergence de principes d'abord peu sensible pour produire des systèmes très opposés; remontez à l'origine, vous verrez qu'il y a une parenté et une filiation entre les doctrines comme entre les espèces animales; par cela même, vous reconnaîtrez que les doctrines peuvent et doivent être progressivement réconciliées dans une synthèse qui assigne à chacune sa place véritable.

Nous croyons donc qu'il faut, dans la méthode philosophique, se proposer comme idéal la synthèse la plus large possible en extension et en compréhension, sorte d'univers intérieur créé par notre pensée[1].

IV. Nous ne ferons que résumer les procédés de cette synthèse; nous les avons exposés ailleurs et, autant qu'il était en nous, mis en pratique. Au point où cesse l'accord entre les séries de faits ou d'idées, il faut voir si, en poussant plus loin et en complétant les divers systèmes, chacun dans son sens légitime, c'est-à-dire en remontant à des principes plus primitifs, ou en redescendant à des conséquences plus lointaines et mieux déterminées, on ne verrait pas ces systèmes prendre une direction convergente et se rapprocher de plus en plus. Ainsi nous avons essayé de faire voir que la morale déterministe et la morale de la liberté tendent à se rapprocher si l'on

1. « C'est là, dira-t-on, un idéal irréalisable. — Mais toute méthode n'est autre chose qu'un idéal dont on se rapproche de plus en plus par des moyens déterminés... La conciliation des idées est la légitime direction du mouvement philosophique comme du mouvement historique lui-même : elle n'est pas et elle ne sera jamais une œuvre entièrement achevée. Du reste, la métaphysique est ici analogue aux autres connaissances. » (*Histoire de la philosophie*, Introduction, p. XVI.)

pousse très loin et très logiquement leurs conséquences [1]. Nous avons aussi, dans l'ordre social, montré une convergence finale entre les systèmes de la force, de l'intérêt et du droit ; en poussant le plus loin possible ces trois systèmes, nous les avons amenés à des conclusions analogues sur la liberté, l'égalité et la fraternité [2]. Ce genre d'opération conciliatrice, que nous avons appelé *méthode des convergences*, nous paraît aboutir à des résultats plus positifs et plus scientifiques que la méthode d'anathèmes réciproques entre les doctrines.

V. Une règle non moins importante et plus féconde encore, parce qu'elle exige un travail d'invention et non plus seulement de perfectionnement, c'est d'*intercaler le plus de moyens termes possibles* entre les idées contraires. Les vérités de deux doctrines qui, une fois rectifiées et complétées, présentent encore une opposition, sont comme deux accords parfaits de tons divers qui choquent l'oreille s'ils se suivent sans avoir été préparés; trouvez une modulation pour aller de l'un à l'autre et ils formeront une harmonie. Dans toute question philosophique, on doit chercher les vérités intermédiaires capables de réduire progressivement l'écart des systèmes. Par exemple il y a, selon nous, un moyen terme que doivent accepter en commun ceux qui nient comme ceux qui affirment la liberté humaine : c'est l'*idée* de notre liberté, où nous avons montré en même temps une *force* efficace, et qui, lorsque nous nous appuyons sur elle, finit par nous conférer à l'égard de nos passions un pouvoir analogue à la liberté même. Cette idée, commune aux partisans de la fatalité et de la liberté, nous a offert un premier moyen de rapprochement. Un second intermédiaire, à savoir le *désir* de la liberté, a rapproché encore plus les doctrines [3]. De même, dans la philosophie du droit, l'idée et l'amour du droit nous ont paru des moyens termes capables de diminuer la divergence des théories adverses [4]. L'*idée du moi* est aussi un moyen terme entre le moi purement phénoménal et le moi réel, s'il y en a un [5]. On peut ainsi introduire tout un système de moyens termes entre le naturalisme pur et l'idéalisme pur; leur ensemble est ce que nous avons appelé plus haut le système des idées-forces, sur lequel nous aurons à revenir.

VI. Dans les problèmes de la métaphysique proprement dite, qui portent sur le fond absolu des choses, une solution directe est impossible. C'est comme une montagne à pic dont le sommet est inacces-

1. Voir *La liberté et le déterminisme*, pages 11-63.
2. Voir *L'idée moderne du droit*, pages 38 et suiv., 91 et suiv., 228 et suiv., etc.
3. Voir *La liberté et le déterminisme*, pages 282 et suiv.
4. Voir *L'idée moderne du droit*, pages 225 et suiv., 236 et suiv.
5. Voir, dans la *Revue des Deux Mondes*, notre étude sur la *Conscience sociale*.

sible, on ne peut s'en rapprocher que par des détours. Comment résoudre, par exemple, les problèmes relatifs à la nature absolue de notre *moi*, de notre esprit, de notre activité constitutive? L'absolu de notre existence propre échappe aux prises même de notre conscience propre : les spiritualistes nous parlent bien d'un *moi pur*, d'une pensée pure, d'une conscience pure; mais, à vrai dire, ce que nous apercevons en nous-mêmes n'est jamais pur et en dehors de toute relation. Par exemple, notre pensée se saisit toujours en relation avec quelque objet; de même, nous n'apercevons point en nous une volonté qui ne serait pas en relation avec un objet voulu, qui serait volonté pure sans être volonté de rien, ni une liberté pure qui ne serait pas engagée dans un déterminisme. La métaphysique ne peut donc saisir la réalité absolue de notre être. Est-elle pour cela réduite à une entière impuissance? Non; si les relations *dernières* des choses lui échappent, elle peut du moins déterminer, parmi les relations *intermédiaires* que saisit la conscience, quelles sont les plus fondamentales et les plus essentielles, celles qui se retrouvent dans toutes les autres, celles qui, par conséquent, sont les symboles ou les traductions les plus immédiates de la réalité absolue, les *équivalents* psychiques les plus voisins de l'être métaphysique. Ici encore, empruntons un exemple aux sciences positives. Le physicien ignore quel est le principe commun auquel se réduisent en dernière analyse et la chaleur, et la lumière, et l'électricité, et le magnétisme, et l'attraction, et le mouvement. Est-ce une raison pour qu'il place sur le même rang toutes ces espèces de phénomènes, qui ne sont que des espèces de relations? Nullement : il s'efforce d'établir entre elles une *hiérarchie*, afin d'obtenir une approximation croissante du réel, et il y parvient. Si par exemple on réussit à réduire les relations de chaleur ou celles de lumière à des relations mesurables de mouvement, et ainsi pour les autres espèces de phénomènes, on aura obtenu ce qu'on appelle l'équivalent mécanique de la chaleur, de la lumière, etc. Mais le mouvement lui-même ne sera pas encore la réalité absolue : il n'en sera lui aussi que l'équivalent; il nous en fournira la manifestation la plus immédiate que nous connaissions; jusqu'à nouvel ordre, il sera pour nous l'expression de l'absolu dans l'ordre physique. Aussi le mouvement fait-il le fond du naturalisme. L'*idée*, au contraire, avec son action et sa puissance efficace, fait le fond de l'idéalisme. Enfin la puissance *motrice* de l'*idée* est, comme nous l'avons vu, le moyen terme entre les deux. Cette subordination des relations les plus secondaires aux relations principales doit se retrouver dans toutes les questions psychologiques et même métaphysiques. On pourrait appeler ce procédé *méthode des équivalents*

psychiques et physiques, qui, selon leur nature, rentrent dans le domaine de l'idéalisme ou dans celui du naturalisme [1].

VII. Les mathématiques emploient, sous le nom de passage à la limite, une sorte d'induction. Elle consiste, comme on sait, à établir d'abord des relations calculables ou mesurables entre des grandeurs qui varient en se rapprochant d'une limite, et à appliquer ensuite ces mêmes relations aux limites dont les grandeurs se rapprochent et qui étaient inaccessibles au calcul direct; les relations du fini sont ainsi transportées dans l'infini. Peut-être y aurait-il lieu parfois, en métaphysique, d'imiter avec précaution cette méthode et de transporter par hypothèse dans l'inaccessible réalité les relations les plus fondamentales de l'ordre psychique ou physique, dégagées par les procédés que nous venons de décrire. Cette méthode, toute conjecturale d'ailleurs au point de vue théorique, pourrait avoir une réelle valeur au point de vue pratique. Il est certain, par exemple, qu'en agissant sous l'idée de liberté — cette idée fût-elle subjective — nous pouvons nous rapprocher indéfiniment de ce que nous serions si nous possédions une liberté objectivement réelle. Au point de vue théorique, il reste toujours une distance entre la liberté et l'idée de liberté, comme entre le polygone et le cercle; mais, dans la pratique, cette distance peut se diminuer indéfiniment. Nous nous trouvons alors dans le cas du mathématicien qui peut démontrer que, si le transport à la limite des relations entre les variables renferme une erreur, cette erreur peut du moins être réduite au-dessous de toute quantité donnée et, par suite, considérée comme nulle. Nous pouvons donc, dans la pratique, nous considérer comme libres quand nous agissons sous l'idée de liberté et avec le désir de réaliser cette idée, en nous rendant compte des motifs de nos actions et en les subordonnant tous au motif suprême d'être libre. En ce cas, nous pouvons toujours rendre l'erreur, si erreur il y a, plus petite que toute quantité fixe. L'hypothèse de notre liberté se réalise ainsi elle-même dans la pratique en se concevant; le métaphysicien pourra croire par induction que cette hypothèse a aussi quelque fondement dans la nature absolue de l'activité humaine. A vrai dire, c'est sur ces faits, sur cette induction spontanée, sur cet instinctif *passage aux limites* que repose la croyance populaire à la liberté.

1. Nous avons essayé, dans *La liberté et le déterminisme*, de montrer que l'action mécanique et motrice, parfois mesurable approximativement, de l'idée de liberté considérée comme motif, est une sorte d'équivalent de la liberté dans l'ordre mécanique; de même, le désir d'être libre en est un équivalent et un substitut dans l'ordre téléologique. Nous avons aussi montré comment les doctrines de la force et de l'intérêt présentent un équivalent du droit dans la force vraiment majeure, qui est le maximum de puissance intellectuelle, et dans l'utilité majeure, qui est l'utilité intellectuelle.

VIII. Mais, quelque loin qu'on pousse la méthode des convergences, des moyens termes, des équivalents et des limites, pour rapprocher peu à peu les systèmes, il restera dans la métaphysique, sur plusieurs points essentiels, une divergence possible de la pensée. En effet, la métaphysique spécule sur l'absolu, c'est-à-dire sur ce qui est inaccessible en soi et directement ; elle ne peut donc manquer, après tous ses efforts, d'amener l'esprit devant un abîme obscur et insondable. En d'autres termes, plusieurs hypothèses demeureront possibles sur le fond dernier des choses, plusieurs chemins s'ouvriront à la pensée; est-ce à dire que celle-ci doive demeurer finalement en suspens, dans un complet équilibre analogue à la suspension de jugement ou ἐποχή des Pyrrhoniens ? — Rien ne le prouve. Des hypothèses incertaines peuvent ne pas être également probables ; même en l'absence de toute vérification directe, elles peuvent ne pas avoir la même valeur logique, esthétique et morale. De là la nécessité d'introduire dans la philosophie une certaine *appréciation des probabilités* [1]. Ce dernier procédé de la méthode touche aux procédés de *vérification*. Nous en renvoyons l'examen et les règles particulières à une étude ultérieure sur les moyens dont la philosophie dispose pour vérifier la valeur objective de ses constructions d'abord subjectives. Nous n'avons voulu aujourd'hui décrire que la méthode même de construction.

En résumé, la synthèse des doctrines met en œuvre les procédés suivants : 1° déterminer dans les doctrines les parties neutres ou indépendantes de tout système particulier et les parties communes aux divers systèmes ; 2° rectifier et compléter les parties spéciales à chaque système ; 3° analyser les principes des systèmes particuliers et dégager le positif du négatif; 4° pour réaliser l'idéal de la *synthèse* la plus large possible en extension et en compréhension, rechercher les *convergences* des systèmes; 5° intercaler des *moyens termes;* 6° déterminer les *équivalents* psychiques ou physiques des objets qu'on ne peut atteindre directement; 7° passer par induction à la *limite*, s'il y a lieu; 8° en cas de divergence finale et irréductible, classer les dernières hypothèses qui restent en présence selon leur *degré de probabilité.*

III. — Réponse aux objections concernant la méthode.

« Je me plais extrêmement, disait Leibniz, aux objections des personnes habiles et modérées, car je sens que cela me donne de nouvelles forces, comme dans la fable d'Antée terrassé. » Si un Leibniz

1. Voir notre *Philosophie de Socrate*, tome II, Conclusion.

trouvait du profit à la contradiction, comment pourrions-nous ne pas savoir gré à nos contradicteurs? Commençons donc par remercier de leurs critiques « les personnes habiles et modérées ». Nous ne nous bornerons pas à résumer leurs objections; nous les systématiserons, et nous nous en adresserons d'autres nous-même.

Scepticisme, hégélianisme, fatalisme, inexactitude logique, éclectisme, ainsi peuvent se résumer les reproches dirigés contre la méthode que nous venons d'exposer. — *Scepticisme*. Selon M. Renouvier, le plus fécond et le plus infatigable des critiques, nous aurions nié « qu'il existe des réfutations, *parce que tout est vrai, tout est faux*, suivant le côté par où se regarde la chose [1]. » Il y a ici malentendu. Où avons-nous dit que tout fût vrai et faux? Nulle part; nous n'avons jamais parlé de concilier les doctrines dans leurs erreurs, mais « seulement dans leurs vérités [2] ». Sceptique, oui, nous pensons qu'il faut l'être en une certaine mesure; nous le sommes à l'égard des systèmes exclusifs qui se prétendent en possession de l'absolu, soit pour des raisons intellectuelles, soit même pour des raisons morales; car nous nous défions du dogmatisme moral comme du dogmatisme intellectuel. Nous ne nous figurons pas, comme l'enfant dont parle saint Augustin, qu'une petite coquille remplie d'eau de mer soit la Méditerranée, que la Méditerranée soit l'Océan, ni l'Océan toute la terre, ni la terre le monde; nous ne croyons pas à l'immensité de ce qui a des rivages, et nous pensons que les rivages mêmes sont mobiles comme tout le reste. M. Renouvier craint que notre méthode de conciliation à l'égard d'autrui ne nous empêche d'avoir pour notre compte « une doctrine arrêtée en philosophie ». Si l'on entend par doctrine arrêtée un système fermé, immuable à jamais, satisfait de soi, nous n'en avons pas; nous préférons le mouvement, le progrès et la vie au repos; nous estimons qu'au lieu d'être fixé à un rocher il vaut mieux avoir, sinon des ailes, au moins des pieds pour aller à la découverte de nouveaux espaces. Mais, si l'on entend par doctrine un ensemble d'opinions scientifiques et de conjectures métaphysiques formant un tout lié en ses diverses parties, déterminé en son essence, quoique toujours ouvert, toujours progressif et ayant le plus de « fenêtres » possible « sur le dehors », nous croyons alors (pour parler seulement du point qui nous occupe) que la synthèse du naturalisme et de l'idéalisme par les idées-forces mérite de s'appeler une doctrine et même, bonne ou mauvaise, une doctrine propre. En tout cas, nous n'avons à aucun degré l'indifférence du scepticisme qui accueille tout favora-

1. *Critique philosophique* du 8 mai 1879, page 209.
2. Introd. à l'*Histoire de la philosophie*.

blement parce qu'il ne croit à rien : notre règle n'est pas la neutralité en face du vrai et du faux ; c'est l'horreur du faux et l'amour du vrai, mais un amour d'une sincérité entière, qui tient à la vérité objective et non aux opinions subjectives, qui est prêt à abandonner ses propres croyances toutes les premières si on les démontre fausses, à brûler ce qu'il avait adoré si on lui prouve qu'il n'avait adoré qu'une divinité et une vérité apparente. Nous croyons au dieu, non au temple, et au lieu de dire : Hors de l'Eglise point de salut, nous disons : Dans une église, même philosophique, point de salut.

Pour revenir à l'adage demi sceptique qu'on nous prête, nous n'avons écrit nulle part qu'il n'y eût point de réfutation. Nous avons simplement dit, dans *La liberté et le déterminisme*, et nous redirons volontiers aujourd'hui : « *Mieux vaut* compléter les doctrines que les réfuter ; mieux vaut accepter des autres et faire accepter de soi le plus possible. La méthode de conciliation, dans l'ordre philosophique, nous paraît supérieure à la méthode de réfutation, comme le libéralisme dans l'ordre social est supérieur aux voies répressives [1]. » Ces simples mots nous ont attiré de la *Critique philosophique* une verte réprimande : « Que dirons-nous, s'écrie M. Pillon, de cette méthode *panthéiste* de conciliation?.... Nous ne voyons rien d'intelligible dans une synthèse du *oui* et du *non;* et il nous est impossible de prendre au sérieux une doctrine métaphysique ou un dogme religieux qui ne tient pas compte du principe de contradiction. Qui s'attaque à cette intolérance toute logique qui consiste dans l'exclusion de l'affirmation par la négation, de la négation par l'affirmation, s'attaque à la pensée même et fait le vide dans l'esprit [2]. » — Assurément ; mais où avons-nous proposé la synthèse du oui et du non et rejeté le principe de contradiction ? M. Pillon nous attribue gratuitement le « panthéisme logique » et le fatalisme de Hégel, qui absout l'erreur dans la philosophie au même titre que le mal dans l'histoire et dont nous avons nous-même *réfuté* les excès. Nous avions dit, il est vrai, dans la *Philosophie de Platon :* « L'intelligence la plus pénétrante est aussi la

1. M. Secrétan ne s'est pas mépris sur le sens de cette parole. « L'auteur, dit-il, annonce qu'il préfère la méthode de conciliation à la méthode de réfutation. Quoiqu'il n'ait pas pris le temps d'expliquer si dans sa pensée les deux procédés se combinent et se *concilient* à leur tour, nous ne doutons pas que sur ce point il ne reste conséquent à son principe, et nous sommes assuré qu'il ne s'interdirait point de réfuter une thèse erronée. » (*Revue chrétienne, La liberté et le déterminisme*, 2e article, 5 oct. 1873.) Au reste, nous nous sommes nous-mêmes expliqué longuement à ce propos dans notre *Histoire de la philosophie*.

2. *Critique philosophique* du 2 janvier 1873 : *La méthode de conciliation en philosophie*.

plus ouverte à autrui ou la plus pénétrable. L'intelligence du philosophe ne saurait trop s'élargir. Mais de plus, pour savoir comprendre, il faut savoir aimer. Le précepte le plus sublime de la morale doit s'appliquer aux philosophes et leur fournir la meilleure règle de critique : *Aimez-vous les uns les autres.* » M. Pillon, après avoir cité ces paroles, a-t-il le droit de les interpréter dans un sens tout hégélien et de les traduire ainsi : « *Tout comprendre*, ce serait tout *estimer*, tout *aimer*, et, d'autre part, il faut tout aimer, ne rien mépriser, ne rien exclure pour tout comprendre [1] ? » Rien n'est plus opposé à notre doctrine que cet optimisme qui divinise l'erreur et même le mal; le livre sur la *Liberté* qui nous a valu les critiques de M. Pillon a tout entier pour but de montrer comment nous ne devons jamais être satisfait de l'imparfaite réalité, parce que l'idée même et le désir du meilleur sont une force capable de réaliser le meilleur, conséquemment un instrument de progrès et de délivrance. Quant à la méthode hégélienne, nous n'adoptons ni son principe fondamental ni ses procédés. Son principe est une identité de contraires que nous considérons comme une pure hypothèse métaphysique et que nous ne faisons nullement intervenir dans nos essais de synthèse [2]; son procédé est une loi *à priori* de triplicité dans l'unité qui n'est pas sans analogie avec le mystère de la Trinité, mais qui n'a rien de commun avec des procédés scientifiques d'observation, d'induction, de déduction, d'analyse, de rectification, de construction méthodique. Nous essayons « non de confondre le vrai et le faux, mais d'écarter le faux sans rien abandonner du vrai [3]. » Nous ne prétendons pas, comme Hégel, avoir trouvé la formule universelle et absolue, le *Sésame ouvre-toi*, ni l'imposer d'avance à toutes choses; nous procédons *à posteriori*, et nous ne présentons la construction idéale que comme une hypothèse faite avec des éléments réels et soumise au contrôle de la réalité. La méthode de conciliation, dont la conséquence est le « libéralisme en philosophie », n'a rien de commun avec l'identité des contradictoires ni avec l'absolution de l'erreur [4].

1. *Ibid.*, page 333.

2. « Loin de concilier les contradictions, avons-nous dit dans notre *Histoire de la philosophie*, il faut considérer la contradiction logique d'une doctrine avec elle-même comme le signe d'une erreur de déduction, et rectifier cette erreur en restituant au système la cohésion et la conséquence logique. De même, de deux principes absolument contradictoires sous le même point de vue, il faudrait bien rejeter l'un pour admettre l'autre. Mais ce qu'on peut concilier, ce sont les points de vue différents, les degrés différents, les relations différentes des choses. » (P. XVI.)

3. *Histoire de la philosophie*, Introd., XVI.

4. Ce mot de libéralisme, employé une seconde fois par nous dans le

Vous voulez faire la synthèse des vérités, nous demande M. Renouvier; mais comment distinguerez-vous les parties vraies des parties fausses d'une doctrine, « puisqu'*il n'y a pas de réfutation?* Pour le coup, la question est indiscrète [1]. » La question n'est pas indiscrète, répondrons-nous, puisqu'elle s'adresse en définitive à une opinion qui n'est pas la nôtre; mais elle n'en mérite pas moins l'examen. Il est certain qu'il est difficile de distinguer les parties fausses des parties vraies d'un système; seulement la difficulté n'est pas plus grande dans notre méthode que dans les autres, et elle s'y fait selon les règles ordinaires. Nous reconnaissons le faux à deux signes : 1° Il contredit ou exprime incomplètement les faits de la conscience ou de la nature (erreur de principe). 2° Il se contredit lui-même selon les lois de la logique (erreur de conséquence). Nous avons montré plus haut comment on rectifie ces deux sortes de fausseté. Ajoutons maintenant que les méthodes habituelles, qui n'ont pas plus de facilité que la nôtre pour distinguer le faux, en ont en revanche beaucoup moins pour distinguer le vrai, ce qui est pourtant la tâche essentielle du philosophe. Nous avons vu, en effet, que la tendance des méthodes criticiste et positiviste est de confondre les limites de notre savoir et de nos classifications logiques avec les limites mêmes des choses réelles ou de leurs transformations ; elles sont donc exposées à déclarer imaginaire ce qui ne leur semble pas tout d'abord s'accorder avec leur savoir actuel, avec leurs classifications et leurs « catégories »; moins préoccupées de concilier les vérités que d'exclure le faux, elles risquent de prendre pour le faux une vérité dont elles n'aperçoivent pas le lien avec les autres vérités précédemment admises. Voilà pourquoi nous avons dit que les réfutations purement logiques ont seulement une valeur secondaire et provisoire; voilà pourquoi nous avons mis en suspicion ces réfutations subjectives qui déclarent impossible la coexistence de deux choses que la nature a peut-être cependant réalisée; voilà

même livre (*La liberté et le déterminisme*), a choqué M. Renouvier. « Dans le monde entier comme dans la société humaine, avions-nous dit page 287, c'est l'union par la liberté, c'est le libéralisme qui doit dominer de plus en plus. » M. Renouvier nous répond : « On pouvait bien s'attendre à voir paraître en cette occasion le fameux ἕν καὶ τὰ πολλά, le mobile et l'immobile, et le dogme alexandrin de la chute et du retour divins, mais on se demande ce que vient faire là le *libéralisme.* » (*Crit. phil.*, 25 sept. 1872, p. 124.) Nous nous étonnons un peu que M. Renouvier, qui a pris lui-même pour enseigne la philosophie de la Révolution française, — et c'est une enseigne excellente, — éprouve tant d'étonnement à l'idée que le libéralisme, l'union par la liberté, doit se retrouver dans la philosophie et même dans la métaphysique; comme si les analogies de la société humaine avec l'univers, du monde moral et social avec le monde physique, étaient sans aucune valeur.

1. *Critique philosophique*, 8 mai 1879, page 209.

pourquoi nous nous défions des cadres étroits de chaque système et aimons à répéter : « Qui n'embrasse pas assez, mal étreint; dans la philosophie comme dans l'art, la grande critique et la plus féconde n'est pas celle des erreurs, mais celle des vérités. »

Ce n'est pas nous, à vrai dire, c'est M. Renouvier lui-même qui admet pour son compte l'adage : *Il n'y a pas de réfutation.* « Mais nous entendons par là, dit-il, que les philosophes se sont fait illusion quand ils ont cru pouvoir se réduire mutuellement au silence à l'aide d'arguments apodictiques, irrésistibles, tels que l'absurdité patente ou la mauvaise foi cachée permissent seuls au disputant d'en esquiver la force. C'est qu'il y a toujours, au cœur de quelqu'un des principes embrassés par chacun d'eux, une affirmation, positive d'ailleurs ou négative, dont les éléments de conviction sont empruntés à sa propre énergie morale et ne sauraient être imposés à autrui, ni même souvent communiqués. Pour M. Fouillée, le cas est différent [1]. » Il est vrai, notre conception est différente. Nous reconnaissons bien avec M. Renouvier qu'entre certains principes métaphysiques, également indémontrables et également probables, la décision pratique se réduit à une décision morale où s'exprime le caractère de chacun; mais nous n'érigeons pas avec lui la morale en critérium *théorique,* et nous ne voyons pas pourquoi nous serions obligés de dépasser dans nos affirmations métaphysiques les limites mêmes de notre savoir. C'est une question sur laquelle nous reviendrons un jour; tout ce que nous voulons dire maintenant, c'est que M. Renouvier tend par un détour au procédé peu scientifique qui consiste à juger et à réfuter les systèmes d'après leur moralité et leur immoralité, ou à prétendre que si un contradicteur n'est pas convaincu de votre doctrine métaphysique, c'est en vertu de quelque raison morale et de quelque passion cachée. Les apologistes catholiques aiment à dire que les hommes auraient falsifié la géométrie s'ils y avaient eu intérêt. Oui, sans doute, les philosophes se sont fait illusion quand ils ont cru pouvoir se réduire mutuellement au silence à l'aide d'arguments apodictiques; mais c'est parce qu'ils ont présenté comme positif ce qui est simplement conjectural, parce que, dans le conjectural même, ils n'ont pas déterminé scientifiquement les probabilités plus ou moins grandes; c'est encore et surtout parce qu'ils ont transporté trop vite au dehors les exclusions établies dans leur pensée entre une doctrine et une autre, parce qu'ils ont été intolérants au lieu de chercher à compléter leur pensée par celle d'autrui et à préparer ainsi la conciliation finale des doctrines.

1. *Ibid.*, 8 mai 1879.

On insiste et on reproche à notre méthode des *impossibilités logiques*. Comment ferez-vous pour concilier des notions franchement contradictoires et « verbalement définies pour constituer la contradiction dans les termes »[1]? — La réponse est simple : nous ne les concilierons pas. Ce ne sont pas les contradictions subjectives et logiques des hommes entre eux que nous prétendons concilier, ce sont les différents faits et les différentes lois objectives de la réalité même. Voici un habitant du pôle qui, n'ayant jamais vu que des ours blancs, déclare : « Tout ours est blanc, » et un habitant des Alpes qui dit : « Tout ours est brun. » Il est clair que nous ne prétendrons pas concilier ces deux assertions comme telles; mais nous passerons du subjectif à l'objectif, et nous ferons voir que dans la réalité l'existence des ours blancs n'empêche nullement celle des ours bruns. M. Renouvier ne veut voir les choses qu'au point de vue purement logique : mais ce n'est pas tout de constituer des contradictions dans les termes, il faut encore voir si ces contradictions ne sont pas artificielles. Deux affirmations absolues et universelles peuvent être également fausses : « Tout acte de l'homme est égoïste, tout acte de l'homme est désintéressé. » Il ne s'ensuit pas que l'égoïsme ne puisse coexister dans le cœur humain avec le désintéressement. De même, deux systèmes peuvent être contradictoires seulement par certaines négations ou exclusions auxquelles leurs auteurs tiennent beaucoup, mais qui cependant ne sont pas essentielles aux doctrines; laissez ces négations ou exclusions, et l'accord deviendra possible sur le positif des idées. La contradiction vient souvent aussi des définitions plus ou moins arbitraires sur lesquelles les philosophes fondent leur système : rectifiez les définitions en vous référant à la réalité même, et vous rendrez la conciliation possible. Mais après tout, objecte encore M. Renouvier, « pour se réconcilier il faut être deux (à le vouloir), et, s'il arrive que l'un des deux adversaires ait l'esprit assez mal fait pour vouloir adopter, comme définition du libre arbitre (par exemple), une notion expressément et systématiquement contradictoire avec celle du déterminisme total et absolu, ou causalité universelle sans réserve, il n'y aura pas moyen pour l'autre de se réconcilier avec celui-là. Or nous sommes précisément de ces esprits qui se plaisent dans la clarté des notions[2]. » Et nous, nous sommes de ces esprits qui se plaisent encore plus dans la clarté des choses mêmes et dans la sincérité des notions qui les traduisent. Nous ne croyons pas, comme Raymond Lulle, à la vertu magique des définitions. M. Renouvier

1. *Critique philosophique*, 25 sept. 1873.
2. *Ibid.*

nous dit : Si je définis de manière à contredire dans les termes vos propres définitions, vous ne pourrez plus concilier. Il ressemble à quelqu'un qui tracerait au crayon un cercle sur la surface d'une planche et dirait : « Cette partie de la planche est séparée des autres; » non, c'est toujours la même planche, et il suffit d'effacer votre cercle superficiel pour voir que tout se tient. On peut sans doute donner à une doctrine une forme inconciliable en lui donnant une forme franchement contradictoire; mais ce n'est qu'une forme, une carapace logique et fragile. Par exemple, j'appelle liberté le contradictoire du déterminisme, donc la liberté n'est à aucun degré conciliable avec le déterminisme. — Oui, la liberté telle que la représentent vos définitions purement *formelles;* mais la contradiction ne sera plus aussi certaine si vous présentez votre définition comme *réelle*, car les définitions réelles, n'embrassant jamais leur objet tout entier, peuvent laisser précisément de côté son point de contact avec les objets en apparence contraires. Vous aurez beau dire en physique : J'appelle ascension d'un ballon un phénomène contradictoire avec la chute des corps graves; le physicien vous fera voir que la contradiction porte seulement sur les apparences extérieures, sur les directions du mouvement, l'une vers le bas, l'autre vers le haut, mais que ces deux directions n'en sont pas moins conciliables dans une même théorie qui les explique par la même force, la pesanteur. Votre logique se joue autour des choses : *circum præcordia ludit*. Pour revenir à la philosophie et donner à la contradiction une forme encore plus tranchée, supposons en présence un partisan du déterminisme et un partisan non seulement du libre arbitre, mais même de la liberté d'indifférence : l'un admet que tout ce qui se produit a une raison, l'autre qu'il y a des actes produits sans raison de telle manière plutôt que de telle autre. Que ferons-nous? Nous les laisserons se battre s'ils le veulent ou se renfermer chacun dans la clarté de sa notion propre, sur laquelle se projette « la franche lumière des contradictoires ». Puis, passant pour notre compte des définitions aux *objets* définis, nous nous demanderons, 1° sur quel fait réel les deux adversaires ont fondé leur définition, 2° si les faits qui ont donné lieu à ces deux définitions inconciliables ne seraient pas eux-mêmes conciliables. Les partisans de la liberté d'indifférence disent que la seule liberté est la liberté telle qu'ils la conçoivent, de même que M. Renouvier dit : « La seule liberté est le libre arbitre. Si la liberté n'est pas la liberté d'une alternative, elle n'est rien du tout[1]. » Mais il s'agit précisément de savoir si cette

1. *Ibid.*, p. 123.

notion exclusive répond seule à la réalité et même à ce qu'ont entendu tous ceux qui ont parlé de la liberté humaine. Or je remarque que, dans l'idée de liberté, l'élément essentiel et supérieur aux systèmes est l'idée d'une certaine *puissance personnelle* aussi *indépendante* qu'il est possible, d'une *activité affranchie*, ayant le champ ouvert devant elle; donc, j'ai le droit de dire que la définition conciliatrice des autres est celle de *puissance active et indépendante*, et que les divergences portent surtout sur la question suivante : Par rapport à quoi la liberté est-elle indépendante? de quoi est-elle affranchie? — Les partisans de la liberté indifférente répondent qu'elle est affranchie des motifs et des mobiles; mais, si je prouve par l'observation que cet affranchissement prétendu n'existe pas, et par le raisonnement que, quand même il existerait, il ne servirait à rien et serait sans valeur sociale ou morale; si de plus j'explique aux partisans de l'indifférence les raisons intérieures qui les font croire à l'indifférence de leurs actions, si je redresse leur illusion comme le physicien redresse celle du bâton brisé dans l'eau; si enfin je vais plus loin encore, et si je montre que tout ce qu'il y a de positif et d'utile dans la liberté d'indifférence peut être conservé dans une doctrine supérieure; que nous réalisons la liberté d'indifférence, dans la mesure où elle est réalisable, par l'idée même de cette liberté et par le désir de nous prouver à nous-mêmes notre indépendance de tout motif extérieur, — *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*, — n'aurai-je pas tout à la fois réfuté et complété la doctrine de l'indifférence[1]? Sans doute il restera peu de chose de cette doctrine, et le travail est ici plus négatif que positif; mais c'est qu'elle est elle-même d'ordre très inférieur et plus négative que positive : c'est tant pis pour elle et pour ses partisans. Il y a d'autres doctrines moins éloignées de la réalité et moins étroites, dont la part sera conséquemment plus grande dans la synthèse finale : cette part sera toujours proportionnelle non aux prétentions des auteurs de systèmes, mais à la quantité d'éléments réels et positifs qu'ils auront introduits dans leurs doctrines.

En tout cas, nous ne nous contenterons jamais de *détruire*, et nous essayerons toujours de *reconstruire* avec les pierres mêmes de l'édifice renversé : *destruam et ædificabo*. Je sais que les architectes protesteront contre le changement apporté à leur œuvre; mais ce ne sont pas les architectes qu'il s'agit de réconcilier, ce sont les matériaux de l'édifice et les lois des diverses architectures. Notre méthode de conciliation pourrait se définir : une méthode d'analyse

1. Voir pour les détails *La liberté et le déterminisme*.

et de synthèse s'exerçant primitivement sur les réalités ou les idées de la conscience et de la science, secondairement sur les doctrines, et finalement sur les hommes eux-mêmes, si les hommes y consentent. Nous ne voulons forcer personne, nous n'avons pas de *compelle intrare*. M. Renouvier a donc le droit de se dire « inconciliable[1] »; mais il a tort d'ajouter en parlant de nous: « Il deviendra impossible d'éviter ses embrassements; on ne pourra que fuir en protestant et le laisser se satisfaire avec des ombres. » Nous ne tenons pas absolument à embrasser malgré lui l'éminent philosophe, quoique nous soyons tout prêt à lui tendre la main, et, au lieu de nous satisfaire avec des ombres ou des notions logiques, nous nous satisferons avec des réalités et des lois scientifiques.

En somme, la méthode que M. Renouvier oppose à la nôtre, comme plus scientifique, nous paraît au contraire renouvelée de la scolastique; si elle était adoptée, la philosophie reviendrait aux querelles interminables du moyen âge, à l'appareil des définitions verbales, des syllogismes, des propositions contraires, subcontraires, contradictoires, etc. Il y avait du bon dans la scolastique, nous ne le nions pas, mais il y a aussi du bon dans l'esprit plus large et moins formaliste de la philosophie moderne. M. Renouvier serait le premier à déplorer que chaque philosophe s'enfermât dans un système comme dans une église fortifiée du moyen âge, pour tirer de là sur ses voisins et changer les « temples sereins des sages » en temples fulminants[2].

1. *Critique philosophique*, 25 septembre 1873, p. 121.

2. Après nous avoir reproché notre inexactitude logique, tout en nous attribuant « une pénétration véritable de certaines difficultés vis-à-vis desquelles Victor Cousin montrait à peu près la portée d'esprit d'un curé de village », M. Renouvier a cru devoir expliquer pourquoi il protestait avec tant de vivacité contre une méthode contradictoire et illogique à ses yeux. « Elle est fâcheuse, disait-il, et de fâcheux augure. Le public, toujours enchaîné à l'autorité, quoi qu'on en dise, sera difficilement ramené à se plaire dans les voies ardues de l'analyse rigoureuse tant que les professeurs, etc. » Suivaient des boutades contre l'Ecole normale et les Académies qu'il est inutile de reproduire. (*Critique philosophique*, sept. 1873, p. 128.) Nous avons bien le droit aujourd'hui de protester à notre tour contre les craintes exprimées par M. Renouvier et que l'événement a si peu justifiées. M. Renouvier peut se rassurer désormais : si nous avons donné le mauvais exemple, cet exemple n'a pas été suivi par tant de jeunes esprits que notre commerce aurait pu corrompre, et qui sont aujourd'hui des maîtres appelés à un brillant avenir. Tous ont gardé la parfaite indépendance de leur esprit et l'originalité de leurs tendances variées ; quelques-uns ont déjà écrit des mémoires ou publié des œuvres très remarquables; presque tous sont parmi les collaborateurs de cette *Revue*. Pourquoi ne rendrait-on pas justice même à l'Ecole normale, à l'Université, « aux professeurs à diplômes », aux « professeurs salariés » et aux Académies? Faut-il laisser croire aux autres nations que tout est mauvais et stérile en France, excepté telle ou telle école philosophique, si remarquable d'ailleurs que soit cette école?

Aux reproches de scepticisme et d'*illogisme* on a joint celui d'éclectisme, ce qui, dans la bouche de certaines personnes, est une grosse accusation. Qu'il nous soit permis du moins d'opposer ici un critique à un autre et de faire observer que le reproche n'est pas d'une justesse évidente, puisque les avis sont partagés [1]. Qu'il nous soit aussi permis de dire qu'il ne suffit pas, pour assimiler tout effort de synthèse à l'éclectisme, de noter une ressemblance entre certaines maximes générales et extérieures qui appartiennent aussi bien à Platon, à Leibniz, à Hegel qu'à M. Cousin. Ce sont les caractères propres de l' « éclectisme » qu'il faut comparer à la « conciliation ». Or, si nous ne nous trompons, tout est différent entre les deux méthodes : principe, caractère général, critérium, but, procédés, résultats théoriques et pratiques.

Principe. — L'éclectisme est fondé sur ce que « tout a été dit » par les philosophes. « Si la philosophie n'est pas déjà, vous la cherchez en vain, vous ne la trouverez pas. » L'autre méthode, au contraire, prend pour principe que « le meilleur reste encore à dire,

1. D'une part, M. Renouvier dit que « cette tentative ressemble à une reprise de l'éclectisme sur des bases plus larges » (*Critique philosophique*, 25 sept. 1873). Il condamne ce qu'il appelle « l'éclectisme transcendant de ce philosophe » (*Critique philosophique*, 8 mai 1879), « exempt toutefois des hautes banalités et assertions *prudhommesques* de l'école de Cousin, à laquelle d'ailleurs il n'appartient pas, encore qu'éclectique à sa manière » (*ibid.*, 20 mars 1879). D'autre part, M. Janet dit dans la préface de sa *Morale :* « Nous approuvons fort et nous avons essayé de pratiquer pour notre part la méthode qu'on a appelée méthode de conciliation et qui n'est autre que la méthode éclectique bien entendue. » D'autre part encore, M. Secrétan répond à M. Renouvier : « Oui, sans doute, Victor Cousin a bien répété cette formule à son retour d'Allemagne, même il l'a fait applaudir, mais la synthèse des contraires n'est pas moins une nouveauté dans la philosophie proprement française, car, si Cousin l'a préconisée un moment, il n'en a jamais tiré le moindre parti. Que ce soit la méthode de Platon, celle des mystiques, du cardinal de Cusa, de Giordano Bruno, de Kant, de Fichte, de Hegel, je le veux bien; ce n'est pas celle de Victor Cousin. » (*La liberté et le déterminisme*, par M. Fouillée, 1er article : *Revue chrétienne* du 5 oct. 73.) — M. Caro, dans un très bienveillant chapitre de ses *Problèmes de morale sociale*, dit : « La méthode, sur laquelle les lecteurs superficiels ont pu se tromper, était neuve et savante. Par une manœuvre hardie, il s'est placé au cœur même du déterminisme pour s'élever peu à peu à une doctrine supérieure... Sa méthode est celle des moyens termes, qu'il s'agit d'intercaler entre ces deux tendances de l'esprit, qui, selon lui, ne divergent pas à l'infini. » (P. 263.) Un jeune philosophe qui, pour n'avoir pas la même autorité que les précédents, n'en a pas moins exposé avec une rare fidélité la méthode de conciliation en philosophie, méthode « originale » selon lui, a dit avec beaucoup de sens : « C'est sans doute se montrer fidèle à l'esprit de cette méthode même que d'en chercher les commencements dans le passé, au lieu d'y voir la création subite et comme *ex nihilo* d'un seul esprit. Dans son histoire doit se vérifier la notion du progrès qui en est l'âme. On peut donc admettre sans peine que la méthode de conciliation est ancienne et nouvelle... » (Emile Boirac, *Philosophes français contemporains, M. A. Fouillée,* dans la *Revue politique* du 27 nov. 1873.)

ou du moins que la philosophie scientifique est encore à ses débuts. »

Caractère général. — L'éclectisme est une méthode essentiellement *historique* et *critique*, puisque la vraie tâche du philosophe est de choisir dans ce que ses prédécesseurs ont déjà dit ou entrevu depuis longtemps. La méthode de conciliation est essentiellement *spéculative* et *théorique* : elle s'exerce sur les faits, les idées et les réalités de toutes sortes, avant de s'exercer sur les doctrines; elle ne considère les systèmes historiques que comme des ébauches d'observation ou de théorie, des fragments d'explication, des moyens auxiliaires de recherche qui ne doivent empêcher ni des recherches nouvelles ni une théorie plus compréhensive.

Critérium. — L'éclectisme s'en réfère au sens commun; il distingue la *spontanéité*, qui lui paraît exprimer la vérité plus naïvement et plus complètement, et la *réflexion*, qui ne fait qu'analyser ce que la spontanéité renfermait et rendre la vue plus précise en la rendant plus limitée. La spontanéité devient le critérium de la réflexion, qui n'aspire qu'à la reproduire sous une forme claire. L'éclectisme s'arrête par cela même à ce qu'on appelle les *vérités* de sens commun, vérités *moyennes*, qui sont souvent des demi-erreurs, comme le sens commun lui-même est souvent un ensemble de préjugés, je ne sais quoi de médiocre et d'intermédiaire entre le vrai et le faux. La méthode de synthèse, au contraire, doit s'en tenir au critérium de la science et de la logique : observation et raisonnement; elle doit poursuivre non les vérités moyennes et de surface, mais les vérités les plus fondamentales et les plus radicales, fussent-elles en opposition avec le prétendu sens commun qu'Arnauld déclarait la chose la plus rare du monde. Que dirait-on d'un physicien qui croirait que toute la science consiste dans l'analyse réfléchie de ce que la spontanéité du sens commun admet sur la nature des corps et les lois de l'univers, et qui s'imaginerait que cette spontanéité contient d'avance toute sa science? L'éclectisme, en vertu de son critérium, tend à prendre pour juge l'autorité générale, comme un astronome qui n'oserait soutenir que c'est la terre qui se meut, puisque tout le monde voit se mouvoir le soleil; l'autre méthode n'attribue d'autorité vraie qu'aux choses mêmes; l'une tourne la pensée vers autrui et au dehors; l'autre la tourne vers elle-même et fait appel à l'effort personnel, tout en tenant compte des résultats antérieurement acquis [1].

1. « Avant de s'appliquer à l'histoire de la philosophie, la méthode de conciliation s'applique à la philosophie même. Une conciliation intime des idées ne doit-elle pas préparer la conciliation extérieure des doctrines? Pour mettre les autres d'accord entre eux et avec soi, il faut d'abord être d'accord avec soi-même. On aura beau rassembler tous les systèmes dans sa pensée, si cette pensée est vide, indifférente, sans principes, comment opérera-t-elle le discer-

But. — L'éclectisme se propose un *choix*, comme son nom l'indique; l'autre méthode se propose une *synthèse ;* elle n'est donc ni un *syncrétisme* confus et subjectif, ni un *éclectisme* plus ou moins arbitraire et subjectif, mais un *synthétisme* objectif, méthodique et rationnel.

Procédés. — Ceux de l'éclectisme se sont résumés chez son fondateur dans une critique demi philosophique et demi oratoire des divers systèmes, aidée d'une psychologie encore trop littéraire. Les procédés scientifiques qui tendent à déterminer les parties indépendantes ou communes des doctrines. leurs divergences, leurs convergences, les moyens termes à intercaler, etc., peuvent être contestés; mais à coup sûr ils ne sont pas ceux de l'éclectisme.

Résultat théorique. — L'éclectisme aboutit à une juxtaposition et à une classification artificielle des doctrines, où tout est situé sur le même plan, où les systèmes sont rangés non d'après leurs principes et leurs conclusions, mais d'après les différents « moyens de connaître » dont ils dérivent; or cette différence est évidemment subjective, et la division, l'opposition même des quatre systèmes qui restent en présence, demeure insoluble à ce point de vue subjectif. Ce n'est pas à dire que l'éclectisme n'ait point eu son utilité : les classifications artificielles et subjectives ont bien aidé, dans les sciences, à trouver les classifications naturelles et objectives ; mais enfin c'est à celles-ci qu'il faut aboutir. De même en philosophie. Il s'agit de trouver la vraie corrélation des idées, comme on a découvert celle des organes, comme Laurent de Jussieu a découvert la *subordination des caractères*, Geoffroy Saint-Hilaire l'*unité de composition*, Lamark, de Blainville et Darwin la *filiation* des espèces. Une véritable conciliation des doctrines serait non un mélange des idées, mais une vivante organisation des idées : tel est du moins l'idéal, dont nous sommes loin encore.

Résultat pratique. — L'éclectisme n'arrive dans l'application qu'à un *compromis* entre les doctrines ; une conciliation digne de ce nom serait une *unité* des doctrines. Il ne suffit pas qu'on se fasse au

nement et la conciliation des vérités...? Ce n'est pas dans le passé qu'il faut chercher la philosophie; c'est en soi, dans la réalité actuelle et vivante. Ainsi donc, la vraie méthode, c'est de mettre d'abord l'ordre et l'unité au dedans avant de les mettre au dehors, ou plutôt les deux mouvements sont inséparables. « *Entrer profondément dans sa propre pensée, c'est entrer profondément dans la pensée des autres.* » Mais, d'autre part aussi, n'est-ce pas le plus souvent en entrant profondément dans la pensée des autres qu'on peut entrer plus profondément dans sa pensée propre? Au fond, comme le dit M. Fouillée, la vraie méthode consiste à reconnaître par diverses voies l'harmonie des pensées diverses, de la sienne et de celle des autres dans la vérité éternelle. » (Emile Boirac, *ibid.*, p. 514.)

hasard, ou en bloc, des concessions réciproques et vagues : les physiciens ne font pas des « concessions » aux chimistes, les astronomes ne font pas de compromis avec les zoologistes ; tout fait partie d'une seule et même science à divers domaines ; ainsi devrait être la philosophie. Nous avons déjà comparé ailleurs l'éclectisme à la monarchie constitutionnelle, qui est un mélange ou une pondération de principes opposés et même contradictoires : au contraire, la véritable conciliation des principes gouvernementaux se fait par le moyen d'un gouvernement particulier qui, étant le seul vrai, le plus large et le plus complet, absorbe en soi les vérités des autres, de manière à former un gouvernement original et cependant synthétique. Telle serait la république entendue en son vrai sens et réunissant l'unité du pouvoir exécutif avec l'universalité du pouvoir législatif, avec l'aristocratie librement acceptée des intelligences ; elle pourrait dire à tous les partis politiques et à tous les gouvernements exclusifs : — Les vérités que vous renfermiez en vous-mêmes, je les réunis en moi ; quel est le principe de la monarchie ? l'unité, la rapidité, la force de l'exécutif ; quel est le principe de l'aristocratie ? la direction confiée aux plus capables ; quel est le principe de la démocratie ? le gouvernement de la nation par la nation ; tout cela est en moi uni et concilié. — C'est que la théorie du gouvernement républicain déduit tout d'*un seul et même principe*, l'autonomie du citoyen, et que ce principe est assez *compréhensif* pour embrasser tout ce qu'il y avait de vrai dans les autres en laissant de côté tout ce qu'ils renfermaient de faux et de contradictoire, comme l'hérédité, les privilèges, les monopoles, les inégalités légales, les despotismes et les servitudes. Nous avons donc raison de dire que la monarchie constitutionnelle est un éclectisme politique, utile d'ailleurs comme transition, tandis que la république libérale, terme inévitable de tous les peuples, est une conciliation politique : les hommes pourront y rester encore accidentellement divisés ; les principes, c'est-à-dire les droits, y seront unis.

Il est une dernière question que nous nous adresserons à nous-même : — La méthode de conciliation et de synthèse est-elle historiquement confirmée par le mouvement même de la pensée dans l'histoire de la philosophie ? — Il le semble. En effet, le mouvement de la pensée philosophique est soumis aux mêmes lois que l'évolution des espèces dans la nature [1]. Aussi est-il double et présente-t-il pour

1. « La loi de la vie et la loi de la pensée sont les mêmes ; toutes deux se ramènent à la grande loi d'évolution. L'histoire de la philosophie a été surtout conçue jusqu'ici comme une anatomie de la pensée humaine : nous croyons qu'on pourrait en faire une embryogénie, étudier la formation et la croissance des systèmes, comme on étudie celle des organismes. » (Guyau, *la Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, p. 11.)

ainsi dire deux moments. D'une part, chaque système se développe comme s'il était seul, tirant tout à soi et tâchant de se faire centre; il va ainsi progressant autant qu'il peut jusqu'à un état que j'appellerai son *état limite;* c'est le moment de la « concurrence vitale ». Même phénomène pour les espèces animales, qui vont se développant jusqu'à ce qu'elles aient épuisé leur forme propre, c'est-à-dire, en langage idéaliste, leur *idée*, ou en langage naturaliste, leurs *conditions d'existence* et d'adaptation au milieu; puis vient le temps de l'arrêt et de la décadence. Alors a lieu la « sélection » soit pour les systèmes, soit pour les espèces : c'est le second moment. Mais quel est le système qui l'emporte? Celui qui a su concilier en soi les vérités et qualités positives des systèmes inférieurs, en y ajoutant de nouvelles vérités et de nouvelles qualités, qui sont pour lui de nouvelles forces vitales. De même, l'espèce qui triomphe par la sélection est celle qui résume en soi les espèces inférieures, avec leurs vérités essentielles et leur idéal essentiel. Pour dépasser, il faut donc commencer par résumer, par condenser en soi ce qu'on dépasse en y ajoutant un surplus; ce qui exige un type meilleur de construction et d'organisation, à la fois plus *original* et plus *universel* que les précédents. L'animal est la plante, plus la sensibilité claire et la volonté; l'homme est l'animal, plus la raison claire : son cerveau est la synthèse des forces inférieures au moyen d'une force supérieure. Le procédé de sélection ne change pas de nature en passant de l'ordre matériel à l'ordre intellectuel et moral; mais il y doit devenir pacifique, et la victoire finale y doit être une victoire de conciliation. Le système des premiers Ioniens est résumé synthétiquement et dépassé par celui d'Héraclite; Platon absorbe en lui et dépasse l'ionisme, le pythagorisme et l'éléatisme. Aristote renferme et déborde Platon. Puis, de nouveau, le naturalisme et l'idéalisme se développent sur certains points à part l'un de l'autre, pour se rapprocher de nouveau. Dans les temps modernes, Leibniz concilie le mécanisme cartésien et le dynamisme péripatéticien; Kant concilie Hume et Leibniz. Ainsi avance la pensée philosophique : tout ce qui n'est qu'*éclectisme* ou *syncrétisme* disparaît; la vraie *synthèse* demeure seule, là où elle est réalisée. La réaliser partout, tel serait l'idéal. Cet idéal est sans doute inaccessible; mais la méthode, qui est par essence une *marche*, une évolution et un progrès, consiste à s'en rapprocher sans cesse.

ALFRED FOUILLÉE.

(*A suivre.*)

THÉORIE DE LA SCIENCE ET DE L'INDUCTION

D'après WHEWELL.

C'est surtout un intérêt historique qui s'attache aujourd'hui aux travaux dont nous allons parler. Whewell a été un précurseur, et il a eu le sort de tous les précurseurs : *Hunc oportet crescere, me autem minui.* Ses ouvrages les plus considérables, l'*Histoire des sciences inductives* et la *Philosophie des sciences inductives*, paraissaient, l'une en 1837, l'autre en 1840. Stuart Mill publiait son *Système de logique inductive et déductive* en 1843. A dater de ce jour, alors que le nom de Stuart Mill grandissait en Angleterre et se répandait sur le continent, celui de Whewell, malgré de nouveaux ouvrages, la *Philosophie de la découverte*, et le *Novum organum renovatum*, qui, à vrai dire, ne faisaient guère que reproduire, tantôt avec de plus amples développements, tantôt sous une forme plus concise, les doctrines de l'*Histoire* et de la *Philosophie des sciences inductives*, ne dépassait pas une notoriété, sans doute honorable, mais éloignée de la gloire à laquelle il avait pu d'abord paraître destiné. Pourtant ce nom ne doit pas tomber dans l'oubli. Si Whewell n'a pas, comme il s'en flattait sans doute, à en juger par le titre de son dernier ouvrage, *Novum organum renovatum*, tracé le code définitif des sciences de la nature, il a du moins, avec une vaste investigation, une connaissance approfondie de l'histoire des sciences, et des vues systématiques parfois heureuses, contribué à l'avancement de cette partie du savoir à laquelle il s'était spécialement consacré. Il a une place marquée, et non des moins honorables, dans cette lignée d'esprits scientifiques et philosophiques à la fois, qui, en Angleterre, ont continué, dans notre siècle, avec des progrès incessants, la tradition de Bacon.

I

Whewell n'est pas un philosophe. Son principal effort ne porte pas, comme celui de Stuart Mill, sur l'analyse des conditions de la

pensée. Pourtant, il se rattache directement, et par des liens assez étroits, à une doctrine philosophique des plus célèbres. Il est, au moins dans l'intention et par les généralités de ses vues scientifiques, disciple de Kant. Un des points essentiels de la philosophie kantienne est, on le sait, la distinction, en toute connaissance, de deux éléments de provenance différente, la forme et la matière, l'une *à priori*, l'autre *à posteriori*, celle-ci résultat de l'action sur nous de quelque chose d'extérieur à nous, celle-là expression des conditions organiques de toute pensée. Cette distinction et cette opposition de la matière et de la forme de la connaissance sont l'âme de toutes les pensées de Whewell sur la nature et les procédés de la science. Il la poursuit et la retrouve dans toutes les sciences sans exception, et dans celles qui semblent à certains philosophes d'origine plus particulièrement *à priori*, et dans celles qui paraissent au contraire provenir exclusivement d'une source empirique, et dans les mathématiques pures, et dans les sciences les plus concrètes de la nature. D'après lui, si toute connaissance scientifique suppose l'intuition des faits, elle requiert également l'intervention d'idées, sans lesquelles les faits demeurent épars et inintelligibles. « Les sens placent devant nous les caractères du livre de la nature, mais ils ne donnent aucune connaissance, tant que nous n'avons pas découvert d'alphabet pour les lire. » Cet alphabet vient de l'esprit ; ce sont les idées que nous surajoutons aux faits pour les comprendre.

Telle est, aux yeux de Whewell, l'antithèse fondamentale de toute science, de toute philosophie. On l'a formulée de façons différentes : choses et pensée, vérités expérimentales et vérités nécessaires, induction et déduction, faits et théorie, sensation et réflexion, objectif et subjectif ; au fond, c'est toujours cette double vérité que les faits, en leur aspect scientifique, sont vus à travers certaines conceptions de l'esprit, sans lesquelles ils seraient pour nous lettre close, et que nos conceptions sont unies à des sensations sans lesquelles elles seraient cadres vides.

Pour établir cette thèse fondamentale, Whewell, infidèle à l'esprit de Kant, recourt, non pas à l'analyse de la pensée, mais à l'histoire des découvertes scientifiques. Prenant les sciences à leur origine, les suivant en leurs développements, il constate qu'elles sont nées le jour où l'esprit humain a lié les phénomènes par des conceptions générales, et qu'elles ont progressé en raison de l'abondance et de la clarté croissantes de ces conceptions [1]. Mais que sont en eux-

1. « Dans des écrits antérieurs, je n'ai pas seulement établi cette vue d'une façon générale, mais je l'ai suivie en détail, dans la plus grande partie de

mêmes ces liens des faits? Longtemps avant Whewell, on avait dit que la science a pour objet de découvrir le général sous le particulier, la loi dans les faits. La grosse question à résoudre, pour l'établissement d'une théorie philosophique de la science, est celle de savoir si le général dérive du particulier par une sorte de transmutation, ou s'il est au contraire, en tout ou partie, le produit pur de l'esprit. On ne conteste pas que certaines notions ne diffèrent des représentations sensibles; mais cette différence ne peut-elle pas s'expliquer par le jeu normal des sensations, sans recourir à l'hypothèse d'une origine étrangère? Whewell n'a pas vu l'importance de ce problème. Quand parurent ses premiers ouvrages, Stuart Mill n'avait pas encore livré à l'antique forteresse de l'*à priori* le rude assaut que l'on sait. Mais l'auteur de la *Philosophie des sciences inductives* était du pays classique de l'empirisme. Si les doctrines de Locke, de Hume, de Hartley et de Mill le père n'avaient pas encore l'importance posthume que devaient leur donner bientôt les travaux retentissants de Stuart Mill, elles étaient cependant largement répandues. Whewell en fait assez bon marché. Nulle part il ne s'attarde à les combattre. Certaines propositions et certaines notions sont universelles et nécessaires. C'est à ses yeux un indice infaillible d'une provenance purement intellectuelle. « Les idées, dit-il, qui donnent aux phénomènes la cohésion et la signification qui ne sont pas objets de sensibilité, existent dans nos esprits. » — « Les termes généraux désignent des conceptions idéales, comme un cercle, une orbite. Ce ne sont pas des images de choses réelles, comme le pensent les réalistes, mais des conceptions. Mais ce ne sont pas des conceptions liées par un nom, comme le pensent les nominalistes, mais par une idée. » Si parfois il fait allusion aux doctrines sensualistes, c'est pour remplacer par une expression heureuse la formule consacrée de l'empirisme : « Les idées ne sont pas des sensations *transformées*, mais des sensations *informées*, car, sans idées, les sensations n'ont pas de forme. » Quant à la question de savoir comment les idées, issues de l'esprit, se surajoutent aux faits donnés par la sensation, comment deux facteurs distincts et de caractères contraires peuvent s'unir et se fondre en un seul produit, Whewell ne se la pose même pas. De Kant il n'a pris, avec la terminologie, que des vues générales dont il n'a pas pénétré le sens philosophique. Il réserve le meilleur de son effort pour analyser, avec une remarquable abondance d'in-

l'histoire des principales sciences inductives. J'ai noté une à une les *conceptions* qui ont été introduites dans chaque découverte capitale dans ces sciences, et j'ai noté à quelles idées elles appartiennent. » (*Phil. of Discovery*, art. sur Stuart Mill.)

formations historiques, les *idées fondamentales*, engagées, selon lui, dans les divers ordres de sciences.

De ces analyses se dégage une vue générale qu'il importe de mettre en saillie. Jusqu'ici, nous avons employé à peu près indifféremment les termes idées et conceptions pour désigner l'apport de l'esprit dans la construction de la vérité scientifique. Pour Whewell, ces deux expressions ne sont pas synonymes; à ses yeux, l'idée est pour ainsi dire la souche commune de plusieurs conceptions distinctes. Prenons des exemples fort simples. L'espace est une idée fondamentale; les notions de ligne droite, de triangle, de cercle, d'ellipse, etc., sont des conceptions; de même l'idée de cause, et les conceptions de force, de résistance, de puissance. On voit par là que l'idée se manifeste par les conceptions : l'idée par elle-même n'a pas de rôle scientifique; elle n'est féconde que par les conceptions qui l'expriment. Ainsi l'idée d'espace est, en elle-même, une sorte de puissance, au sens où l'école prenait ce mot; mais les conceptions qu'elle recèle, lignes, surfaces, solides, sont les objets de la géométrie. Les idées fondamentales sont l'âme des conceptions; mais seules les conceptions sont le lien des faits.

Mais là n'est pas l'unique manifestation des idées. En géométrie, par exemple, l'esprit, pour dérouler la série des théorèmes et construire les problèmes, a besoin, outre les conceptions déterminées qui sont les termes des propositions, de certains jugements sans lesquels ces termes demeureraient isolés. Aussi les géomètres reconnaissent-ils deux espèces de principes, les définitions et les axiomes. Pour Whewell, l'axiome est, au même titre que la conception, une manifestation de l'idée fondamentale. Ainsi, de l'idée d'espace dériveraient à la fois les conceptions et les axiomes géométriques; de même, l'idée de cause, fondement de la mécanique, se traduirait par les conceptions de la force, de la résistance, et par des axiomes tels que : tout changement doit avoir une cause; les causes se mesurent par leurs effets; la réaction est égale et opposée à l'action.

Cette vue peut être acceptée, en ce qu'elle a de général. Il est incontestable, en particulier dans les sciences mathématiques, que l'esprit fait usage de conceptions déterminées et d'axiomes qui ne sont pas sans rapports d'origine, puisqu'ils s'unissent pour fournir aux démonstrations leurs termes et leurs règles. Mais faut-il l'étendre à tout le savoir et voir, dans les conceptions et les propositions générales dont les sciences concrètes font usage, des dérivées directes d'idées *à priori*? Whewell l'a fait; sa théorie de la science l'exigeait sans doute. On ne doit pas moins s'étonner qu'il ait élevé, sans discussion, à la dignité d'idées *à priori* toutes les idées générales impliquées dans

les sciences de la nature. Passe encore pour les idées de cause et de substance. Mais est-ce une vérité *à priori* « que la pression des fluides s'exerce également dans toutes les directions »? Est-ce une conséquence de la définition du fluide, « conçu comme une matière capable de recevoir et de transmettre la force, et dont les parties se meuvent aisément les unes sur les autres? » De même, savons-nous, avant l'expérience, « que les corps se meuvent naturellement en ligne droite et avec une vitesse uniforme? » Ces questions se posent avec plus d'insistance encore lorsque, des sciences mécaniques, nous passons aux sciences physiques proprement dites. Whewell distingue dans les corps deux sortes de qualités, les qualités premières et les qualités secondes, les unes perçues immédiatement, les autres, telles que le son, la lumière, la chaleur, senties à l'aide d'un intermédiaire. La distinction n'est pas nouvelle; mais ce qui est nouveau, c'est de voir, dans la notion de l'intermédiaire mécanique qui sert pour ainsi dire de véhicule aux qualités secondes, une conception *à priori* [1]. En chimie, l'idée d'affinité est mise au rang des possessions naturelles et primitives de l'esprit; elle s'établit, il est vrai, par l'expérience; mais, « aussitôt conçue, elle possède une évidence supérieure à la pure expérience, car comment pourrions-nous, en fait, concevoir des combinaisons qui ne seraient pas définies en espèce et en quantité. Si l'on pouvait supposer que chaque élément pût se combiner indifféremment avec tout autre, et indifféremment en quantité, nous aurions un monde dans lequel tout serait confus et indéfini. » Peut-être; mais il faudrait prouver au préalable, à la façon de Kant, que la pensée exige, pour s'exercer, un monde clair et défini. A suivre tous ces développements symétriques sur les idées fondamentales, on dirait une gageure, tenue jusqu'au bout sans espoir de succès. L'idée de vie elle-même, encore aujourd'hui si obscure et si mal définie après les récents progrès de la biologie, est mise par Whewell au nombre des idées *à priori*.

Il n'est pas besoin d'autres exemples et de plus d'insistance pour faire voir avec quel arbitraire et quelle faiblesse d'analyse est traitée cette importante partie de l'œuvre de Whewell. Même en lui concédant que toutes les idées qu'il relève sont réellement engagées dans les sciences, peut-on soutenir qu'elles y sont toutes à titre de fondements, et qu'elles viennent également de l'esprit et non de l'expérience? Sous le nom d'idées fondamentales, Whewell fait tenir à la

1. « Nous supposons nécessairement un intermédiaire pour les perceptions de lumière, de couleur, de son, de chaleur, d'odeur, de toucher, et cet intermédiaire doit transporter les impressions au moyen de ses attributs mécaniques. » (*Nov. org. renov.*, aph. 58.)

fois ce que Kant appelait formes *à priori* de la sensibilité et catégories de l'entendement, et les conceptions théoriques des sciences particulières. Peut-on cependant les confondre? Les premières sont les conditions organiques de la représentation et de la pensée. Qu'elles soient les principes premiers, et par suite les cautions de tout notre savoir, qu'elles dirigent l'esprit en ses démarches les plus diverses, qu'elles soient à la base de toutes les sciences, on peut l'accorder à Whewell, sans méconnaître pour cela le caractère expérimental des conceptions plus particulières par lesquelles nous relions les faits en systèmes ordonnés. Ce sera, par exemple, un de ces principes que le principe de causalité. Mais de ce qu'aucun phénomène n'apparaît sans raison, nous ne connaissons pas pour cela les raisons des différents faits; du principe de causalité, nous ne pouvons déduire *à priori* l'explication d'aucun phénomène. Tout au plus peut-on dire que, sous l'impulsion des idées fondamentales, nous introduisons entre les faits bruts et les principes des conceptions générales, suggérées par l'observation des faits, dont la valeur relative se mesure au degré de concordance qu'elles présentent avec les phénomènes et à l'ordre qu'elles y introduisent. Telles sont par exemple la théorie des ondulations lumineuses, la gravitation universelle, l'équivalence mécanique de la chaleur. Ce sont à la rigueur des idées fondamentales, mais en sous-ordre, pour ainsi dire; elles sont non pas les prémisses, mais les conséquences de l'observation, le résumé toujours incomplet, et non le point de départ fixe de l'expérience.

De sa classification des idées fondamentales, Whewell déduit une classification générale des sciences qui porte la faute de son origine. Un premier groupe contient les sciences mathématiques pures, celles qui sont faites de matériaux *à priori*, géométrie, algèbre, calcul différentiel; les idées d'espace, de temps, de nombre, de signe et de limite, avec les axiomes qu'elles impliquent, en sont les fondements. Au second rang se placent les sciences mécaniques pures, où n'entre rien de l'expérience, la mécanique et l'astronomie formelles, distinctes de la mécanique et de l'astronomie physiques, parce qu'en elles les vérités dérivent non des faits observés, mais de l'idée même de mouvement; elles ont pour base l'idée de cause, avec ses dérivés, les concepts de la force et de la résistance. Un troisième groupe comprend les sciences mécaniques proprement dites : statique, dynamique, hydrostatique, hydrodynamique, astronomie physique. Viennent ensuite les sciences mécaniques secondaires, acoustique, optique formelle, optique physique, thermotique, atomologie; puis les sciences analytico-mécaniques, électrologie, magnétisme, galvanisme, qui toutes reposent sur les idées d'exté-

riorité, d'intermédiaire entre l'objet et le sujet pour la sensation, d'intensité, de qualité et de polarité. Nous trouvons ensuite la science analytique de la chimie, dont les fondements sont les idées d'affinité, de substance et d'éléments; puis les sciences de classification analytique, cristallographie, minéralogie, botanique, zoologie systématique et anatomie comparée, avec les idées de symétrie et de ressemblance pour fondements. Les idées d'assimilation, d'irritabilité et de finalité donnent naissance à la biologie; celles d'instinct, d'émotion et de pensée, à la psychologie, à la suite desquelles se placent les sciences palæiologiques, géologie, glossologie, ethnographie, dont l'âme est l'idée de causalité historique. Enfin, couronnant le tout, le théologie naturelle ou science de la cause première.

II

D'après ce qui précède, on pressent quelle doit être, aux yeux de Whewell, la procédure générale de la science. Ce n'est ni l'observation des faits, ni la construction des conceptions, mais l'application de conceptions claires à des faits bien observés. Un exemple frappant d'induction est la découverte des lois du mouvement des planètes par Képler. Longtemps avant lui, on avait constaté que les planètes se meuvent régulièrement dans les espaces célestes; mais, soit que les faits eussent été insuffisamment observés, soit qu'on n'eût pas mis la main sur la conception propre à les relier, les lois de leurs mouvements étaient ignorées. Képler les découvre en découvrant que les planètes décrivent des ellipses dont le soleil est un foyer. Qu'y a-t-il dans cette découverte? Deux facteurs assurément : d'abord des observations précises, puis le choix heureux d'une conception appropriée qui les relie. Mais ni l'un ni l'autre de ces facteurs n'est à lui seul la découverte. Par elle-même, l'observation pouvait, tout au plus, donner quelques-unes des positions successivement occupées par les mobiles célestes; d'autre part, la conception d'une ellipse n'avait par elle-même rien de commun avec les faits. L'induction de Képler consista à rapprocher et à souder ensemble ses observations et sa conception, à surajouter son idée aux faits, à relier ensemble les divers phénomènes observés, par une conception appropriée. L'induction met donc en œuvre quelque chose de la sensibilité et quelque chose de l'esprit; en un sens, elle part des faits; mais, en un autre sens, elle part des idées, ou mieux elle se trouve à la rencontre et à la coïncidence des faits et des idées. Au point de vue purement scientifique, on ne saurait dire qui, de l'observation ou de la con-

ception, l'emporte sur l'autre dans l'acte inductif, puisque l'une et l'autre sont des facteurs indispensables de cet acte; toutefois l'invention des idées est l'invention véritable. L'observation est ouverte à quiconque est attentif et patient; le don des hypothèses capables de *colliger* les résultats épars de l'observation est le propre du génie.

Cette façon de comprendre et de définir l'induction est, on le voit aisément, une conséquence directe des vues de Whewell sur la nature de la science. Mais cette *induction* des idées sur les faits est-elle l'essence et le tout de l'opération scientifique? Induire, c'est, d'une manière générale, aller du connu à l'inconnu, le connu étant les faits donnés dans l'expérience, l'inconnu, les rapports généraux qui les unissent. Surajouter aux faits ou en extraire une conception qui les relie ou les résume, est-ce vraiment passer du connu à l'inconnu? L'exemple cité plus haut est des meilleurs pour montrer ce qu'il y a de vrai et d'incomplet à la fois dans la théorie de Whewell. — Quand Képler observait les mouvements de la planète Mars, il en constatait différentes positions en différents temps. Si nombreuses et si rapprochées qu'elles fussent, elles étaient distinctes et séparées, et la simple observation n'en faisait pas un tout continu. Quand Képler, à la suite de ses observations, prononçait que la planète Mars décrit, en son mouvement, une ellipse autour du soleil, ne faisait-il qu'énoncer les faits observés, ou ne passait-il pas véritablement du connu à l'inconnu? La question revient à celle de savoir si l'expérience lui avait révélé tous les points de la trajectoire suivie par l'astre observé. Or il n'est pas douteux qu'entre ces points, si rapprochés qu'ils fussent, l'observation laissait des intervalles. En supposant que ces points isolés appartenaient à une ellipse, que de l'un à l'autre la planète ne changeait pas de trajectoire, Képler concluait véritablement du connu à l'inconnu. Est-ce là simplement, comme l'a voulu Stuart Mill, une pure description du phénomène? Nous ne saurions, pour notre part, souscrire à cette manière de voir. Il y a, ce nous semble, dans toute *colligation de faits*, pour parler le langage de Whewell, conclusion du connu à l'inconnu. L'expérience, soumise aux conditions de l'espace et du temps, est toujours fragmentaire et incomplète; entre les faits divers, entre les phases successives d'un même fait, elle laisse toujours des lacunes; ces lacunes, l'esprit les comble, en prolongeant, pour ainsi dire, les lignes des faits dans les directions révélées par l'expérience elle-même; mais ce n'est pas là décrire. La description des faits laisserait subsister entre eux, entre leurs phases, entre leurs éléments, les vides que l'observation y rencontre toujours; franchir ces vides ou les combler, c'est aller au delà de l'expérience, c'est

passer du connu à l'inconnu. En ce sens, relier des faits épars par une conception, c'est induire.

Mais en même temps l'induction dépasse l'expérience en un autre sens. Les faits observés sont singuliers; les propositions induites sont générales. Aller du connu à l'inconnu, dans les sciences de la nature, c'est aller des phénomènes qui ne sont plus à ceux qui ne sont pas encore; c'est anticiper sur l'avenir et croire que les faits se reproduiront dans l'ordre où ils se sont déjà produits. La découverte de Képler eût été stérile, si les planètes eussent cessé de décrire des ellipses autour du soleil. Whewell, en définissant l'induction « le procédé par lequel nous unissons les faits au moyen de conceptions exactes et appropriées », rend-il compte de l'anticipation inductive? A vrai dire, il ne s'est guère préoccupé de ce problème; il lui suffit que les conceptions appliquées aux faits soient générales, venant de l'esprit, pour être assuré que, une fois les conceptions appropriées aux faits découvertes, l'ordre du monde est garanti. Mais cette façon d'entendre les choses n'est pas sans soulever de graves difficultés, et, pour qu'elle pût donner l'assurance que Whewell croyait en tirer, il faudrait la pousser à des conséquences qu'il eût peut-être désavouées. La science a affaire aux phénomènes multiples, contingents et variables; elle les ramène, si l'on veut, à des types généraux, de coexistence et de succession relativement nécessaires et invariables. Mais qui nous assure que l'ordre de la nature ne sera pas interverti ou bouleversé? que demain les faits ne se rangeront pas sous d'autres idées, et que nos idées de la veille ne seront pas demain les témoins d'un ordre qui n'est plus? Est-ce la généralité même de nos conceptions? Whewell le croirait volontiers. Mais ce qui est en question, c'est précisément la valeur de cette généralité même. La généralité dans les rapports des choses ne peut être que la conséquence de la permanence de ces mêmes rapports; la généralité des idées ne saurait être une garantie sérieuse de la fixité dans les choses qu'à la condition de voir dans les phénomènes, comme le voulait Platon, des images mobiles et éphémères de types éternels, seule vérité et seule réalité. En d'autres termes, si l'office de la science consiste à lier des faits épars à l'aide de conceptions générales, la généralité de ces conceptions a besoin d'une garantie; autrement, elle est une anticipation suspecte; elle laisse l'esprit en de perpétuelles alarmes sur sa propre valeur; elle est une fiction et un leurre. Whewell n'a donc vu et résolu qu'à demi le problème de l'induction.

Quel est maintenant le champ de l'induction? A. Comte, Stuart Mill après lui, avec eux la plupart des savants contemporains le limitent rigoureusement aux lois des phénomènes, c'est-à-dire aux rapports

constants et invariables des faits ; ils proscrivent de la science, comme entachée de métaphysique, la recherche des causes proprement dites, et par causes ils entendent des lois encore et des rapports. Pour Whewell, l'induction s'étend aux lois et aux causes. Les lois sont définies par lui « l'ordre que suivent les phénomènes, les règles auxquelles ils obéissent », et les causes « les pouvoirs dont cet ordre est l'effet, dont ces règles sont la conséquence. » Ce n'est pas à dire qu'il veuille restaurer les puissances occultes et mystérieuses, détrônées par Descartes et Bacon; mais il soutient que dans l'explication des faits, au delà des lois, l'esprit est capable d'atteindre les puissances réelles dont faits et lois seraient les produits. Ces deux phases progressives de l'induction sont nettement visibles dans l'histoire de la plus parfaite des sciences naturelles, l'astronomie. Galilée et Képler commencent par découvrir, l'un les lois de la chute des corps à la surface de la terre, l'autre celles des planètes; mais la cause de ces mouvements leur demeure inconnue; leurs inductions n'avaient pas dépassé les lois des phénomènes. Après eux, Newton explique tous les mouvements des corps par l'attraction universelle; au delà des lois, il avait, par induction, saisi la cause. — Le progrès réalisé par la science, de Galilée et Képler à Newton, est réel; mais est-il véritablement le passage des causes aux lois? Et n'est-il pas plutôt la réduction de lois particulières à une loi plus générale? On peut dire, dans le langage courant, que la gravitation universelle est la cause qui fait tomber les corps à la surface de la terre, et se mouvoir les planètes autour du soleil; mais, quand on en vient aux précisions scientifiques, cette prétendue causalité de la gravitation perd tout sens métaphysique et se résout en une relation générale. Que veut-on dire en effet par cette formule que les corps s'attirent en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances? Rien en vérité, si ce n'est que tous les corps en présence, dans le système solaire, s'attirent mutuellement en raison directe de la masse de chacun d'eux et en raison inverse de la distance qui les sépare. Il y a là simplement, comme en toute loi, des termes distincts et déterminés, et entre ces termes un rapport défini; rien qui ressemble à ces puissances productrices, sources de mouvement et d'énergie, si longtemps rêvées par les savants, et dont l'existence serait dans le monde des phénomènes une source d'anarchie, loin d'être une raison d'ordre et d'harmonie. On peut dire que la loi de la gravitation est, en un sens, la cause des lois moins générales de Galilée et de Newton; mais il s'agit alors d'une sorte de causalité logique; on entend simplement que les lois de Galilée et de Képler peuvent se déduire de la loi de Newton. Quand donc Whewell dé-

clare « que la découverte dans les autres sciences de causes et de forces aussi certaines et aussi claires que la gravitation universelle y serait un progrès considérable sur la découverte des lois », il dit vrai, en ce sens que des lois données seraient ramenées à des lois plus générales et plus simples; mais, au fond, il est dupe des mots; ces causes prétendues seraient encore des lois.

Mais, par causes des phénomènes, il n'entend pas seulement les forces mécaniques comparables à la gravitation universelle. « La découverte des causes des phénomènes peut impliquer, dit-il, la découverte d'un fluide dont les ondulations ou les autres opérations expliquent les effets. C'est ainsi que sont produits par l'air les phénomènes d'acoustique; et, pour ce qui concerne la lumière, la chaleur, le magnétisme et les autres phénomènes, même si nous rejetons toutes les théories semblables qui ont été jusqu'ici proposées, nous ne pouvons nier que de telles théories ne soient intelligibles et possibles... Il y a plus : non seulement nous devons, en nous efforçant de constituer dans chaque science des phénomènes une section des causes, considérer les fluides et leurs différents modes d'action comme aussi bien admissibles que les centres des forces mécaniques, mais nous devons être préparés, s'il est nécessaire, à considérer les forces ou les puissances auxquelles nous rapportons les phénomènes, sous un aspect encore plus général et comme investies de caractères différents de ceux de leur mécanisme. Par exemple, les forces qui lient ensemble les éléments chimiques des corps et d'où dérivent la texture sensible de ces corps, leur forme cristalline, leur composition chimique, sont certainement des forces d'une nature tout à fait différente de la pure attraction de la matière suivant le rapport des masses. Les puissances d'assimilation et de reproduction dans les plantes et dans les animaux sont certainement encore plus éloignées du pur mécanisme; elles n'en sont pas moins réelles et dignes de l'investigation scientifique. En fait, ces forces mécaniques, chimiques et vitales, à mesure que nous avançons de l'une à l'autre, nous révèlent des caractères nouveaux. »

Je ne sais si Whewell écrirait aujourd'hui la page qu'on vient de lire. Les récents progrès des sciences de la nature, et en particulier la théorie mécanique de la chaleur, eussent peut-être ébranlé en lui cette conviction, qu'aller des faits aux causes, des phénomènes aux forces est autre chose qu'une explication verbale. Que savons-nous en effet de ces prétendues causes, imaginées par une analogie plus ou moins lointaine avec ce que nous sentons en nous-même? Rien directement et par intuition. Whewell ne le conteste pas, puisqu'il veut les atteindre par induction. Mais, ou bien ce sont des *inconnues*,

et alors elles sont sans office scientifique, ou ce que nous en savons vient des faits eux-mêmes; alors les théories dont elles sont l'objet sont au fond la répétition, avec des mots différents, des théories relatives aux lois proprement dites. En poussant des lois aux prétendues causes des phénomènes, nous ne pénétrons pas, comme on pourrait se le figurer, dans les dessous de la nature. Si notre horizon s'élargit, nous demeurons encore sur le plan des faits. Ce que nous atteignons, ce sont des lois encore, toujours des lois, plus générales assurément que celles dont elles sont le résumé et la raison, mais qui n'en sont pas moins la généralisation des rapports observés entre les faits. Scientifiquement, causes et lois se confondent.

Du reste, Whewell lui-même, comme dirigé malgré lui, par un secret instinct, s'attache de préférence aux méthodes inductives, relatives à la découverte des lois. Bien qu'il insiste avec force sur la distinction, radicale à ses yeux, des causes et des lois, la description qu'il donne des moyens propres à atteindre les causes est brève et superficielle. Il l'a résumée dans les quatre aphorismes suivants : 1° Dans l'induction des causes, la principale maxime est que nous devons prendre grand soin de posséder et d'appliquer, avec une clarté parfaite, l'idée fondamentale de laquelle l'induction dépend. 2° Les inductions relatives à la substance, à la force, à la polarité, dépassent les pures lois des phénomènes et peuvent être considérées comme des inductions de causes. 3° La cause de certains phénomènes étant inférée, nous sommes conduits à aller de cause en cause, recherche qui doit être conduite de la même manière que les précédentes; de la sorte, nous obtenons l'induction de causes ultérieures. 4° En contemplant les séries de causes qui sont elles-mêmes les effets d'autres causes, nous sommes nécessairement conduits à admettre une cause suprême dans l'ordre de la causalité, comme nous admettons une cause première dans l'ordre de la succession.

De ces aphorismes, les deux derniers dénotent des préoccupations purement métaphysiques et religieuses, dont nous n'avons pas à tenir compte ici. Quant aux deux premiers, on se demande si les règles qu'ils contiennent, relatives, en apparence, à la découverte des causes, ont la portée que Whewell semble leur attribuer. Il semblerait qu'aux yeux de Whewell certaines idées fondamentales, en particulier celles de substance et de force, donnent une vertu singulière aux inductions dont elles sont issues, et leur permettent de franchir les limites du domaine des faits et des lois. De la sorte, les idées fondamentales se diviseraient en deux catégories : les unes, comme les idées d'espace, de temps, de nombre, de ressemblance, relatives à la découverte des lois; les autres, celles de substance, de

force, d'affinité, de polarité, de puissance vitale, relatives à la découverte des causes. Sans revenir sur ce que nous avons dit plus haut du caractère *à priori*, indûment attribué par Whewell à quelques-unes de ces soi-disant idées fondamentales, il est aisé de constater que, au point de vue de la méthode, la division en idées relatives aux lois et en idées relatives aux causes ne se soutient pas. Je n'en veux pour preuve que le commentaire donné par Whewell lui-même de l'induction placée par lui parmi celles qui sont censées dépasser les lois, sous le nom d'*induction de substance*. « L'idée de substance, dit-il, implique cet axiome que le poids du tout composé doit être égal aux poids des éléments séparés, quelque changement qu'aient pu occasionner la composition ou la séparation des éléments. L'application de cette maxime peut être appelée la *méthode de la balance*. » Mais quelles révélations sur la nature et le jeu des causes pourrait bien nous donner l'application de cette méthode? Que nous fera-t-elle connaître, sinon des rapports et des lois?

Arrivons aux méthodes spéciales d'induction, applicables à la détermination des lois. — Whewell, nous l'avons vu, a défini les lois « les règles auxquelles les phénomènes obéissent ». Mais, comme il fait de l'induction le procédé par lequel l'esprit surajoute aux faits observés des conceptions appropriées qui les unissent et les ordonnent, les méthodes spéciales qu'il va décrire auront pour objet, en dernière analyse, d'appliquer aux faits certaines conceptions dérivées des idées fondamentales; ce ne seront pas, comme dans Stuart Mill, des procédés permettant de dégager, de la trame complexe et sans lacunes des phénomènes, les antécédents invariables et inconditionnels des faits à expliquer. Par là même, les méthodes de Whewell, bien que générales, sont restreintes à ceux des faits où sont engagés certains rapports. Malgré cela, il n'est pas sans intérêt de les faire connaître.

Un premier groupe comprend les méthodes d'induction applicables à la quantité. « Dans les cas, dit Whewell, où les phénomènes sont susceptibles d'une mesure et d'une expression numériques, certaines méthodes mathématiques peuvent être employées pour faciliter et préciser la détermination de la formule par laquelle les observations sont liées en lois. Les principales sont la méthode des courbes, celle des moyennes, celle des plus petits carrés et celle des résidus. »

La *méthode des courbes* consiste à tracer une courbe dont les quantités observées sont les ordonnées, et dont la quantité de laquelle dépend le changement de ces quantités est l'abscisse. — L'efficacité de cette méthode résulte de ce fait que l'ordre et la régularité appa-

raissent avec plus de facilité et de clarté, lorsqu'ils sont exposés aux yeux comme en un tableau. Ce n'est pas chose aisée que de découvrir les relations de nombre, en les considérant directement comme nombres. Mais si ces nombres sont exprimés par des lignes, l'œil découvre aisément la règle de leurs changements; il suit la courbe qui court d'une extrémité à l'autre; il prend note de l'ordre dans lequel se succèdent ses convexités et ses concavités; de la sorte, les observations isolées sont comparées, généralisées et amenées à une règle. — Cette méthode nous permet d'extraire des lois, non seulement de bonnes observations, mais, en une certaine limite, d'observations imparfaites. « En effet, l'imperfection des observations peut être en partie corrigée par cette considération que, bien qu'elles nous semblent irrégulières, les faits connexes qu'elles représentent imparfaitement sont réellement réguliers. Et la méthode des courbes nous permet de remédier en partie à cette apparente irrégularité. En effet, quand les observations imparfaites ont été exprimées graphiquement par des ordonnées, nous obtenons une courbe non pas régulière et coulante en quelque sorte, comme elle serait si les observations contenaient seulement les résultats rigoureux de lois régulières, mais une courbe rompue et comme tordue capricieusement, marquée d'irrégularités qui dépendent non de la loi, mais du hasard. » Mais alors nous pouvons voir avec certitude que les irrégularités de la courbe sont dues à des erreurs d'observation, et nous pouvons les rejeter une fois pour toutes, en traçant une courbe plus régulière, coupant toutes les petites sinuosités irrégulières, laissant les unes à droite, les autres à gauche. Dans ce cas, nous supposons que les erreurs d'observation se compensent; et la courbe régulière que nous obtenons ainsi, débarrassée de toutes les erreurs accidentelles d'observation, est l'expression des lois du changement et de la succession.

Il est une autre manière d'éliminer les erreurs et les irrégularités de l'observation, sans recourir aux représentations de la géométrie. En fait, la méthode des courbes, appliquée à des observations irrégulières, est une *méthode des moyennes*, puisque la ligne que nous considérons comme l'expression exacte de la loi est moyenne entre les irrégularités les plus grandes et les plus petites. Nous pouvons établir ces moyennes par les seuls nombres; il suffit pour cela de considérer un grand nombre d'observations, et de prendre la moyenne numérique des écarts les plus grands et les plus petits. La vertu de cette méthode, fréquemment employée en astronomie, particulièrement dans les tables des mouvements célestes, résulte de ce principe que, dans les cas où les quantités observées présentent d'autres inégalités que celles dont nous désirons déter-

miner la loi, les différences en plus et en moins avec les quantités que la loi en question devrait produire doivent, si l'on considère un grand nombre de cas, se balancer les unes les autres.

La méthode des *plus petits carrés* est en fait une méthode des moyennes, avec quelques caractères propres. Elle a pour objet de déterminer la *loi la plus probable* qui dérive d'un nombre d'observations, en tout ou partie, plus ou moins imparfaites. Elle repose sur cette supposition que toutes les erreurs ne sont pas *également* probables, mais que les petites le sont plus que les grandes. En raisonnant mathématiquement sur ce fondement, on trouve que la moyenne la plus probable est celle dont les carrés donnent la somme la plus petite.

Enfin la *méthode des résidus*, qu'il convient d'appliquer dans les cas où plusieurs lois agissent en même temps et combinent leur influence pour modifier les quantités observées, consiste à soustraire des quantités données par l'observation la quantité donnée par une loi déjà connue et à chercher la loi du reste ou résidu. Cette loi découverte, il faut, s'il y a lieu à une nouvelle investigation, soustraire la quantité qu'elle donne du premier résidu et traiter le second résidu ainsi obtenu par les méthodes ordinaires, pour en découvrir la loi, et ainsi de suite, jusqu'à épuisement des données de l'observation. Cette méthode a été souvent et heureusement employée en astronomie.

Les méthodes dont il nous reste à parler, et en particulier la *méthode de gradation*, impliquent la *loi de continuité*. Cette loi peut s'énoncer ainsi : Une quantité ne peut passer d'une valeur à une autre par un changement de condition sans passer par tous les degrés intermédiaires de grandeur, conformément aux conditions intermédiaires. Descartes, Galilée, Newton ont tous, en leurs recherches de physique mathématique, fait usage de cette loi. « L'évidence de cette loi résulte de l'universalité des idées qui entrent dans notre conception des lois de la nature. Quand, de deux quantités, l'une dépend de l'autre, la loi de continuité gouverne nécessairement cette dépendance. » La *méthode de gradation* est une application de la loi de continuité. Elle consiste, lorsque deux cas extrêmes sont donnés, qui semblent différents de nature, à les relier par une série d'intermédiaires, de façon à décider, par cette gradation continue, s'ils sont ou non de même nature. Ainsi l'on a montré l'identité de l'électricité développée par une machine électrique et de l'électricité voltaïque. De même, l'hypothèse de Laplace, que les mondes sortent, par une condensation progressive, d'une matière diffuse, semblable aux nébuleuses, est encore un produit de la méthode de gradation.

La méthode de *classification naturelle* consiste à grouper les objets suivant leurs ressemblances les plus importantes. Elle a pour fondement l'idée de ressemblance.

Telles sont, d'après Whewell, les principales méthodes d'induction qui conduisent à la découverte des lois. Elles sont, on ne saurait le nier, conformes à l'esprit général de la doctrine; chacune d'elles sert à appliquer aux faits observés quelqu'une des conceptions tirées des idées fondamentales. Mais peut-on en considérer l'ensemble comme l'arsenal complet et définitif de la méthode inductive? — Négligeons la méthode de classification naturelle, surtout applicable aux sciences de pure description. Les méthodes plus haut décrites, méthode des courbes, méthode des moyennes, méthode des petits carrés, méthode des résidus et méthode de gradation, sont toutes relatives à la quantité. Peut-on les tenir pour les procédés primitifs de l'esprit dans la découverte des lois? Une loi naturelle est, nous le savons, l'expression d'un rapport constant et invariable entre des faits. La question à résoudre pour parvenir à l'explication d'un phénomène encore inexpliqué se pose par suite à l'esprit de la façon suivante : A quel phénomène, ou à quel groupe de phénomènes, le phénomène en question est-il lié? question de fait, si l'on veut, et d'observation pure, mais qui doit être résolue par des méthodes spéciales, avant que l'esprit étende à tous les cas semblables le rapport découvert. De ces méthodes, qu'il était réservé à Stuart Mill de décrire, Whewell ne dit rien, et il ne pouvait rien en dire. La découverte de l'antécédent invariable et inconditionnel d'un phénomène donné n'est pas en effet l'application d'une conception idéale aux faits. Les antécédents découverts, une nouvelle question surgit : Quels rapports mathématiques les unissent aux conséquents, question dont la solution est à coup sûr le dernier degré de la science positive, mais que l'on ne peut aborder de prime saut avant d'avoir résolu la première. Or, c'est à la solution de ce dernier problème que nous semblent uniquement applicables les méthodes de Whewell. Aussi ne doit-on pas s'étonner que les exemples qu'il en donne soient presque tous tirés de l'astronomie, la seule des sciences physiques où les deux problèmes que nous avons séparés aient pu jusqu'ici recevoir une entière solution. Mais de tels procédés de méthode sont stériles, s'ils ne s'appliquent pas à des rapports phénoménaux précédemment établis. Whewell ne l'a pas vu, dominé qu'il était par cette idée que la science consiste exclusivement à unir des conceptions aux faits. C'est à Stuart Mill qu'était réservé l'honneur de renouveler le *Novum Organum*.

LOUIS LIARD.

HISTOIRE CRITIQUE

DE

JULES CÉSAR VANINI

DIT LUCILIO

Une histoire critique est une histoire qui veut être vraie, ou, plus ordinairement, une histoire probable, différente de celle qui a cours. Si elle est seulement savante, elle est semée de renvois au bas des pages; mais, si elle n'est que conjecturale, elle en est hérissée. Le public sait cela : aussi commence-t-il à douter de la *vertu probative* des citations. Il ne s'abandonne plus avec autant de quiétude à son goût, pourtant très vif, pour les paradoxes historiques. Non pas qu'il suspecte la sincérité de ceux qui les font; mais il est en garde contre leur facilité à se duper eux-mêmes et à se griser de leur propre ingéniosité. Les notes ne suffisent plus à l'encourager à quitter le fonds solide des traditions accréditées; il ose moins s'aventurer sur des terres émergées d'hier, qui peuvent s'abîmer au premier jour; et, à vrai dire, il n'a par devers lui aucune raison de prendre parti pour des opinions nouvelles qui n'ont, après tout, d'autres cautions que des recherches peut-être mal conduites et des témoignages encore non contrôlés.

Je voudrais pourtant bien prémunir contre cette méfiance trop naturelle ceux qui liront cette étude, où Vanini va cesser d'être ce qu'il a été jusqu'ici dans toutes les biographies.

Qu'ils se rassurent : Vanini mourra, ici comme ailleurs, à Toulouse, sur la place du Salin; il sera traîné sur une claie; il fera ou sera censé faire amende honorable devant l'église Saint-Etienne; il aura la langue coupée; il sera ensuite étranglé; puis son cadavre sera brûlé, et le bourreau en jettera les cendres au vent. L'arrêt du 9 février 1619 restera ce qu'il est, on ne le changera pas, mais on en tirera tout ce qu'il contient. Par suite, l'athée, le blasphémateur qui y est

condamné s'appellera Pompeïo Usiglio, et non plus, comme sur le registre de son curé et sur le titre de ses livres, Jules-César Vanini. On ne profitera pas de cette différence de noms — l'occasion serait pourtant bien tentante — pour nier l'identité des deux personnages. On se contentera d'expliquer comment un habitué de la cour du Louvre, — le boulevard Montmartre de ce temps-là, — comment l'auteur connu sinon célèbre de douze ouvrages de controverse ou d'histoire naturelle, est venu se faire condamner à Toulouse sous un pseudonyme, en qualité d'étranger, d'inconnu et d'aventurier; car telle est la vérité.

Or, cette vérité, il ne faut pas s'étonner qu'elle soit restée si longtemps ignorée et qu'elle ne se produise au jour qu'après deux cent soixante ans. Il y a dans la vie de Vanini des obscurités que lui-même a faites, dont il s'est lui-même volontairement enveloppé. Les biographes anciens qui ont cherché à les pénétrer ne font pas difficulté d'avouer qu'ils n'ont pu y réussir. — Ils avaient l'espérance que tous les voiles tomberaient si le Parlement de Toulouse consentait à publier les pièces du procès. Mais cette cour ne déféra jamais à leur vœu, si tant est qu'elle en ait eu connaissance, ou qu'elle pût encore l'accomplir. Il semble même qu'elle ait voulu abolir le souvenir de son arrêt. Le greffier Malenfant le passe sous silence dans son journal du Palais, qu'on nomme improprement ses mémoires. Lui, qui rapporte si curieusement les principales affaires criminelles, ne dit pas un mot de Vanini. Je sais bien que M. Cousin a publié, dans la *Revue des Deux-Mondes* de décembre 1843, une relation qu'on lui avait donnée comme extraite de ces prétendus mémoires. Mais, je l'avoue, j'en suis encore à comprendre comment un appréciateur si délicat et si passionné des choses du XVIIe siècle ne s'est pas méfié de ce document bâtard, de ce pastiche grossier, qui s'évertue à imiter le style de Rabelais et même celui de Froissart plutôt qu'il ne rappelle la langue d'un contemporain de Mme de Longueville. Il faut se hâter de déclarer que cette pièce est de l'invention d'un faussaire que Toulouse connaît trop bien : c'est celui-là même qui a fait revivre quelque temps le nom de Tétricus. — Elle est fausse dans tout son contexte, comme on le verra dans les pièces justificatives de cette étude; mais, de plus, elle ne se trouve pas dans les trois seuls exemplaires connus de Malenfant. M. Dumège, car c'est lui, y renouvelle avec de grands développements et des flots de couleur locale l'accusation infâme portée par le Père Mersenne contre le philosophe napolitain. Il ne s'est pas avisé que si ce crime eût été si bien avéré, si bien prouvé, comme il le dit, « par des procès-verbaux qui sont ès-archives, » la condamnation n'eût guère

tardé; on n'eût pas eu besoin de chercher des témoignages pendant cinq mois. Les contemporains qui ont raconté le supplice de Vanini, le *Mercure françois* en 1620, le président Barthélemy de Gramond en 1643, — on sait s'ils le ménagent! — se seraient fait une joie d'imprimer cette flétrissure à sa mémoire. Le fougueux auteur de la *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1624), qui hait Vanini d'une haine mortelle, qui s'acharne sur ce nom avec une rage que nulle injure ne peut assouvir, le P. Garasse, c'est tout dire, lui aurait crûment reproché son infamie. Il était à même d'être bien informé, car il avait fait son noviciat à Toulouse, et il y avait conservé des relations. Il n'aurait pas usé seulement d'insinuations; il ne se serait pas borné à épiloguer sur une citation de Galien qui se trouve dans les *Dialogues*. — Pour le dire en passant, injures et croyances à part, c'est un écrivain charmant que ce jésuite. Il a un naturel rare, une simplicité originale; il est tout plein d'images vives et de locutions imprévues. Sa foi, quand il se mêle de la raisonner, est si naïve qu'elle semble faite à plaisir pour amuser les sceptiques. Sa sincérité, que ses violences ont rendue justement suspecte, me paraît hors de question. Ainsi, s'il a répandu ou du moins accrédité le faux bruit que Vanini passait sa vie à changer de nom, il faut bien convenir que le pseudonyme de Toulouse l'induisait presque à supposer qu'il y en avait eu d'antérieurs. Pourquoi les biographes anciens qui l'ont copié en ce point ont-ils négligé de lui faire d'autres emprunts? Un seul a recueilli tout ce qu'il rapporte de l'auteur des *Secrets de la nature*. C'est un fanatique d'une autre communion, David Durand, ministre calviniste, pédant et pince-sans-rire, qui a tout l'air de ne frapper sur Vanini que pour atteindre l'illustre Bayle. Les nouveaux documents que je donnerai plus loin ne font guère plus que confirmer ce qu'avait dit le P. Garasse. Je m'étonne que M. Cousin, amoureux comme il l'était devenu des livres rares, du XVIIe siècle, et de l'orthodoxie catholique, n'ait pas voulu connaître le pamphlet peu commun du polémiste jésuite. Au lieu d'analyser ou de faire analyser longuement par un secrétaire les opinions religieuses de Vanini, et de leur distribuer, selon les cas, de bons ou de mauvais points, que ne s'est-il imposé la tâche de relever dans la *Doctrine curieuse*, dans l'*Amphithéâtre* et dans les *Secrets de la nature* les faits et les anecdotes qui y abondent! Il nous aurait révélé, sans doute dès 1843, les mystères de la vie du faux Usiglio. Il avait à sa disposition tous les autres documents de la cause, qui manquaient à ses devanciers. C'est lui le premier qui a donné la grande publicité à la relation des annales de l'Hôtel-de-Ville de Toulouse, à l'épigraphe du buste de Catel, à l'arrêt du 9 février 1619. Avec de telles pièces en

main, il aurait dû, suivant l'exemple de son maître Descartes, faire table rase de tout ce qu'on avait écrit avant lui. Il ne l'a pas osé, ou du moins il a cru avoir besoin encore, pour le tenter, de l'information judiciaire. On l'a vainement cherchée pour lui, cette information, en 1843. Je doute qu'elle existe encore, quoique l'ancien possesseur de l'exemplaire de la *Doctrine curieuse* qui se trouve à la bibliothèque de Toulouse en parle, dans une note, comme s'il l'avait vue. Peut-être la découvrira-t-on un jour parmi les 1500 mètres courants de sacs et de procédures que les greffes de l'ancien Parlement ont versés pêle-mêle aux archives de la Haute-Garonne. Mais, si l'on a cette bonne fortune, j'affirme d'avance qu'on ne trouvera pas dans ces reliques de l'ancienne justice ce qu'y supposait M. Cousin. L'illustre philosophe vivait sans y penser en plein régime de publicité. Habitué à voir les sténographes recueillir dans les chambres les discours de la droite et de la gauche, dans les tribunaux, les réquisitoires du ministère public et les plaidoiries des avocats, il n'avait pas fait réflexion que les choses ne se passaient pas ainsi dans les Parlements du XVIIe siècle. Tout entier au temps présent, il s'imaginait donc qu'il pourrait lire dans la procédure et le rapport de Guillaume Catel et sa réplique au discours de Vanini. Comme on voit, cet admirable orateur rêvait tout éveillé de tournois oratoires. Il est juste d'ajouter qu'il n'a pas tiré cette erreur de son propre fonds ; il l'a prise toute faite dans une *communication* du véridique M. Dumège [1].

En réalité, si Catel a fait un rapport écrit, ce qui n'est pas bien sûr, il n'a certainement pas engagé avec Vanini, assis sur la sellette, une lutte d'éloquence. Les formes de la justice dans la Grand'-chambre du Parlement différaient du tout au tout de celles qu'on observe dans nos cours d'assises : il n'est pas inutile de le répéter. Mais là n'est pas la question. Je reviens à mon dire : telles étaient les circonstances de la cause, que ni les interrogatoires du prévenu, ni les dépositions des témoins, ni les confrontations, ni l'exposé du rapporteur, ni le réquisitoire du procureur général ne pourraient nous apprendre rien de bien nouveau, rien surtout de bien essentiel. Nous connaissons en effet les chefs d'accusation; nous n'ignorons pas les dires du principal témoin; nous avons par Gramond une idée de l'attitude de l'accusé devant la poursuite et de son système de défense; nous pouvons lire enfin dans les registres de la Cour l'arrêt de condamnation qui résume tous les documents de

1. M. Belhomme, qui envoya cette communication à M. Cousin, était un ancien élève de séminaire dont on avait fait un archiviste. En 1842, il avait encore une foi aveugle en M. Dumège : il le jugea mieux depuis.

la procédure. Les écritures du greffier criminel vaudraient mieux que tout cela, j'en conviens; notre curiosité s'y instruirait plus sûrement des particularités du procès, mais elle n'en tirerait rien de plus. Je me suis convaincu, après une étude attentive, que ce n'était pas là, ni dans les doctrines de Vanini, que devait se trouver la clef de sa destinée : je l'ai cherchée dans sa vie, que je vais maintenant raconter.

I

Vanini naquit à Taurizano [1], au diocèse de Lecce, dans la terre d'Otrante, vers le mois de février 1586. Sujet espagnol, comme tous ceux de sa province, il était de plus dans la clientèle du vice-roi de Naples, François, comte de Castro, fils et successeur de ce comte de Lémos qui fut le protecteur de Cervantès [2]. Son père, Jean-Baptiste Vanini [3], était depuis longues années intendant du comté de Castro; il faisait sa résidence habituelle au village de Taurizano, chef-lieu d'un duché qui appartenait aussi au vice-roi, où l'on montre encore sa maison [4]. C'était un vieillard sain, encore vert, d'humeur agréable et gaie, qui prenait la vie doucement. Il ne s'était décidé que fort tard à se marier [5]. Peut-être même n'y aurait-il jamais songé, si l'on ne l'avait mis en demeure de le faire. Je suppose que sa femme Béatrix Lopez de Noguera [6] et sa belle-sœur Isabelle, qu'il recueillit chez lui [7], étaient deux orphelines, filles de quelque pauvre gentilhomme espagnol, auxquelles le vice-roi avait voulu procurer un établissement. Je ne m'explique pas autrement comment une personne de naissance, riche d'aïeux, florissante de jeunesse et très fière de son origine, aurait consenti à épouser un homme d'affaires qui avait soixante-dix ans [8].

Une fois marié, le bonhomme se prépara, comme dira plus tard son fils, à travailler sérieusement pour l'éternité. Doutant de ses forces, un peu trop languissantes, il leur donna pour auxiliaires l'usage d'un vin généreux et l'influence du printemps [9]. Il eut ainsi deux fils, dont l'un, l'aîné probablement, profita tout d'abord du bon vouloir du vice-roi. Il entra au service du comte de Castro, et, sans que nous sachions à quel titre, il fut comblé de ses bienfaits [10].

1. J.-C. Vanini, *Amphitheatrum*, dédicace; *De arcanis*, p. 161.
2. *Amphith.*, dédicace, p. 6. — 3. *Amphith.*, dédicace, p. 9.
4. Moschettini : *Vita di Vanini* dans *Rivista Europea* du 16 mars 1879.
5. *De arcan.*, p. 321, 322. — 6. *De arcan.*, p. 493. — 7. *De arcan.*, p. 259. — 8. *De arcan.*, p. 321, 322. — 9. *De arcan.*, p 321, 322. — 10. *Amphith.*, dédicace, p. 9.

Nous ignorons comment s'appelait cet aîné. Quant à son jeune frère, dont la destinée devait être moins heureuse, on lui imposa au baptême — fut-ce son père ou bien son curé? — le grand nom de Jules-César [1]. Il est vrai que, pour se mettre en règle avec la cour céleste, on avait commencé par lui donner pour patron saint François [2]. C'était une mode dès lors ancienne en Italie d'emprunter ainsi leurs noms aux héros de l'antiquité; elle existait aussi en France, et La Bruyère s'en est moqué dans un chapitre de ses *Caractères*. Une coïncidence à noter, parce qu'elle est curieuse, mais surtout parce qu'elle sert à établir l'état civil de Vanini et qu'elle l'exempte du reproche d'avoir usurpé par gloriole un nom qui n'était pas à sa taille, c'est celle qu'il nous révèle lui-même, à la fin de ses *Dialogues*, dans une page empreinte de découragement et de mélancolie [3] : « J'ai trente ans à peine, dit-il à Alexandre, son interlocuteur, j'ai déjà composé bien des ouvrages; quel est le fruit de tant de labeurs? — La gloire! — La gloire, mieux vaudrait une maîtresse! — Mais une maîtresse n'est pas toujours sans partage... — En perd-elle rien de ses charmes? —.... tandis que vous êtes seul à jouir des suffrages des savants! — Il y a à Rome un théologien qui porte mon nom de César, mon prénom de Jules, mon surnom de Vanini. Mes ouvrages sont autant à lui qu'à moi. — En ce cas, que n'ajoutiez-vous à votre nom patronymique, suivant la coutume espagnole, le nom illustre de votre famille maternelle : Lopez de Noguera? — Eh! que m'importent les noms! — Bonne renommée passe richesse! — Demandez aux marchands comment ils l'entendent. Et puis vous avez donc oublié les vers du Tasse :

> La fama.....
> È un eccho, un sogno, anzi del sogno un' ombra
> Ch'ad ogni vento si dilegua è sgombra.

— Mais alors je vous dirai avec Cicéron, si vous êtes à ce point détaché de la gloire, d'où vient que vous avez signé tous vos ouvrages? — Ce n'a été que pour obéir aux saints décrets du concile de Trente. »

Ainsi Vanini s'appelait bien Jules-César. Il ne paraît pas avoir fait attention à cette homonymie. L'opinion avantageuse qu'il avait de lui-même, peut-être, et sans doute aussi l'accoutumance lui en allégeaient le fardeau. Ses amis s'en amusent et en font des pointes [4]; lui, non. Du reste, il n'a certainement pas cru à ce rapport mystérieux que beaucoup de ses contemporains supposaient entre le nom

1. Titres de l'*Amphith.* et du *De arcanis.* — 2. *Amphith.*, p. 67. — 3. *De arcan.*, p. 473 et suiv. — 4. *Amphith.*, Préliminaires.

d'un homme et sa destinée. Non pas que son esprit fût exempt de superstitions : mais il n'avait pas celle-là. Ce n'est pas de là que lui vient cet effroi d'une mort violente qu'il laisse voir dans l'*Amphithéâtre* et ailleurs encore [1] : c'est de l'astrologie. Il en est engoué, comme le furent dans son siècle, et particulièrement dans son pays, tant d'esprits au-dessus du commun. On l'était aussi, à ce qu'il semble, dans sa famille même, sinon son père, au moins sa mère et sa tante, cette aimable Isabelle, si belle et si sage [2], dont le souvenir fut toujours une joie pour son imagination. Elles paraissent avoir mis une complaisance singulière à lui raconter par le menu l'*événement* de sa naissance. Si son corps n'a pas de signes, c'est à sa mère qu'il le doit : vers la fin de sa grossesse, il se trouva qu'elle eut envie de fruits qui n'étaient plus de saison; déjà elle en sentait la saveur dans sa bouche.... mais elle cracha, moyennant quoi le péril fut écarté [3]. — Autre histoire. Quand elle accoucha, dans les premiers jours de février 1586, la lune était dans son plein! — Ce n'est pas grande merveille; mais cette circonstance, indifférente pour tout autre, ne l'était pas pour Vanini. Il y revient souvent. Voilà pour lui la cause de la mobilité de son esprit. S'il lui arrive de se contredire, on voit bien, dit-il, que la lune était là quand je suis venu au monde; et il ajoute, par allusion à celui qui réglait les courses de chars dans l'antiquité : C'est elle qui m'a donné le départ, « Luna aphêta [4]. » — Il ne s'en tient pas à ces révélations domestiques. Jeune homme, quand il s'est imbu de l'esprit de Pomponace, il s'enquiert des astres qui versent leur influence sur sa province d'Apulie. Il apprend de Ptolémée et il répète avec quelque orgueil qu'elle est soumise au Lion et au Soleil [5], et que par conséquent l'amour de l'excellent, les sentiments de la bienveillance et de l'amitié animent ceux qui y sont nés. Il pousse plus loin ses recherches : il veut savoir l'état du ciel au moment de sa naissance : — Mars était-il alors, comme il semble, dans la huitième maison [6]? L'horoscope serait terrible! une mort affreuse l'attendrait. Il veut douter de ses calculs; mais un temps vient, temps critique pour lui, plein d'anxiétés cruelles, où il retrouve dans sa mémoire la fatale menace de l'astrologie.

Ces craintes du moins ne troublèrent pas son enfance; elle fut heureuse. Les tendresses de deux femmes aimantes, les contes et la bonne humeur d'un vieux père, le climat si doux, la mer si voisine, ce charme particulier que mêle la campagne aux impressions du premier âge et que ne connaissent pas les enfants des villes,

1. *Amphith.*, p. 25. — 2. *De arcan.*, p. 259. — 3. *Amphith.*, p. 71. — 4. *De arcan.*, p. 129,491. — 5. *Amphith.*, p. 74. — 6. *Amphith.*, p. 25.

quelle aurore pour une vie si orageuse et si sombre! Comme tout cela brille plus tard aux yeux du philosophe, quand il regarde au fond de sa pensée! Son village de Taurizano lui paraît et il le nomme « la perle de l'anneau du monde [1] ». Ses souvenirs remontent comme des bulles d'air à la surface de sa mémoire. Le voici petit enfant, son amulette de corail au cou [2], — « et qu'on ne raille pas cet usage plus raisonnable qu'on ne pense! », — picorant les figues qui viennent si douces là-bas dans les sables [3], ou se gorgeant de raisins secs, je ne veux pas dire pourquoi [4]. Ailleurs, il est en train de causer avec sa bien-aimée tante; elle lui dit que de naître coiffé cela porte bonheur [5]. Pauvre tante Isabelle, elle était bien jolie! Ailleurs encore, il assiste à la mort de son vieux père. Exalté par la parole du prêtre, frappé de respect pour l'immortalité qui l'attend, le pieux vieillard se jette hors de son lit et répète, sans y penser, bien sûr, le mot de Vespasien : C'est debout que je dois mourir [6].

Et son voyage à Precizio, lorsqu'on y trouva cette Vierge miraculeuse, quelle impression il en a gardée! Il y avait là un aveugle-né [7] qui y était venu avec son guide : était-ce un petit garçon, ce guide, ou un chien? Il ne se le rappelle pas bien. Le pauvre homme a fait ses dévotions à la Madone, et puis il s'est endormi. Le lendemain, il se réveille. O prodige! il voit clair, mais il est devenu boiteux. Quand Vanini plus tard a voyagé en Allemagne, un athée a voulu lui faire croire que cet aveugle n'était qu'un drôle avisé, peu soucieux de quitter son heureux état de mendiant, moins encore de gagner son pain à la sueur de son visage, et qui trouvait son profit à raconter aux femmelettes le miracle de la Madone. Mais chansons que tout cela! La figure de cet homme, le philosophe la voit encore : or, son front, ses cheveux, son teint bronzé laissaient bien deviner qu'à l'heure de sa naissance le Soleil et Vénus étaient dans le signe de la Balance; donc, ce n'était pas un fourbe, suivant les règles de l'astrologie! Apercevez-vous la malice italienne? Italien, Vanini l'est jusqu'à la moelle; aussi ne peut-il se tenir dans ses *Dialogues* de parler sa langue maternelle. Elle le suit, dirait-il lui-même, jusqu'en plein Latium. On la voit éclater par places en notes gaies et railleuses sur la gravité du latin [8].

En d'autres endroits, ce sont des souvenirs d'un autre ordre. Son esprit s'éveille. Il commence, bien jeune encore [9], la série de ses

1. *De arcan.*, p. 424. — 2. *De arcan.*, p. 476. — 3. *De arcan.*, p. 165. — 4. *De arcan.*, p. 306. — 5. *De arcan.*, p. 259. — 6. *Amphith.*, p. 153. — 7. *Amphith.* p. 72 et suiv. — 8. *De arcan.*, p. 46, 428, 455, etc. — 9. *De arcan.*, p. 3.

immenses lectures. Sa curiosité, cette curiosité avide qui lui rendra la science si friande, s'essaye à dire ses premiers pourquoi. Pourquoi, durant certain hiver, les poiriers du verger n'ont-ils point perdu leurs feuilles [1] ? Pourquoi les branches de laurier ne craquent-elles plus au feu quand elles sont desséchées [2] ? D'où vient qu'une vessie gonflée ne peut rester au fond de l'eau [3] ! Comment cette dorade de Tarente a-t-elle pu vivre, sans air, tout un jour, dans un vase clos [4] ? Ces préoccupations enfantines, auxquelles il reviendra plus tard, nous apprennent quelle était dès lors la constitution de son esprit. Elles nous expliquent sa répugnance intime aux démonstrations de la métaphysique, son dédain de Platon [5]; son aversion, ce n'est pas assez dire, son dégoût profond pour les scolastiques [6]; sa vénération pour Hippocrate et pour Galien, son enthousiasme pour Aristote [7], en tant que naturaliste. Evidemment, il était né observateur, comme d'autres naissent musiciens ou géomètres. Avec un peu plus de méthode, un peu moins d'imagination, il pouvait devenir célèbre autrement que par sa mort. Et qui sait? le Mécène qu'il chercha toujours [8] se serait peut-être rencontré pour l'aider à préparer cette grande histoire naturelle dont il se vante d'avoir conçu le projet! On ne s'étonnera donc pas qu'il n'eût aucune aptitude pour les sciences où les autorités font loi [9] ; rien ne lui convenait moins que la théologie et la jurisprudence. L'une et l'autre furent pourtant l'objet premier de ses études. Il est juste de dire qu'il les aborda de bonne heure, sans se connaître et sans les connaître, dans un temps où il n'avait pas encore le gouvernement de lui-même. Les raisons qu'eurent ses parents de le pousser de ce côté se devinent. Jules-César était puîné, et comme tel, suivant la coutume, il n'avait rien ou presque rien à attendre de l'héritage paternel; il fallait de toute nécessité qu'il devînt homme d'Eglise ou homme de loi; autrement, nul moyen de vivre. On l'envoya donc de Taurizano à Naples, où il dut entrer comme novice dans je ne sais trop quel couvent, peut-être bien celui des Carmes [10]. Il y fit ses humanités, et il y suivit, sous la discipline des religieux, les cours de l'Université [11].

Il n'a dit nulle part ce qu'il fut comme étudiant, mais on peut affirmer que ceux qu'il appellera plus tard ses *maîtres à capuchon* [12] ne le trouvèrent pas indocile. Quoiqu'il parle assez froidement de

1. *De arcan.*, p. 161. — 2. *De arcan.*, p. 44. — 3. *De arcan.*, p. 29. — 4. *De arcan.*, p. 215. — 5. *De arcan.*, p. 452. — 6. *De arcan.*, p. 350, et *Amphith.*, p. 27, 211. — 7. *De arcan.*, p. 3, 4, 7, 26, 184, 216, 239, etc., et *Amphith.*, 137, 197. — 8. *De arcan.*, p. 185. — 9. *De arcan.*, p. 259. — 10. *Amphith.*, p. 17; *De arcan.*, p. 205. — 11. *Amphith.*, dédicace, p. 4. — 12. *De arcan.*, p. 316, 422, 423.

saint Thomas [1], on sent qu'il l'avait beaucoup pratiqué. Vanini n'est pas de ces esprits entiers qui ont le respect d'eux-mêmes, instinctif ou raisonné, et qui ne se laissent pas détourner de leur tendance normale. Le naturel est moins fort chez lui que l'appétit de vivre et d'épanouir son activité. — « Jeté par le hasard sur un sol pierreux [2], — la comparaison est de lui, — il y germe, il y enfonce ses pivots; il croît où les autres meurent; il ne pousse sans doute que de grêles rameaux, mais il a des rameaux; il ne se couvre que de pâles fleurs, mais il porte des fleurs. Toute autre sera sa vigueur un jour, — il le dit du moins, — quand il pourra se développer dans une terre riche, mieux appropriée à ses énergies natives. » Mais il a beau dire, il gardera toujours l'empreinte indélébile de la culture monacale. Son intelligence sera faussée, et non-seulement son intelligence, mais son caractère. Il ne se dégagera jamais bien du joug de l'ergoterie. Les questions scolastiques continueront de hanter les avenues de sa pensée. Chose plus grave, il n'aura plus alors le droit de les en chasser; chose plus triste, il n'y songera même pas. Au moment où sa raison se trouvera libre, le sacerdoce où il s'est engagé [3] lui interdira toute liberté d'examen.

Pour un homme de notre temps, cette situation serait tragique; elle ne sera que gênante pour Vanini; il l'envisagera avec calme, et même non sans quelque gaîté. On sent qu'il n'est pas embarrassé d'en esquiver les inconvénients. Avec du savoir-faire, un homme d'esprit peut tout dire : Vanini le croit, et il le prouve. Il est plein de respect et d'admiration pour la sainte Inquisition, cette gardienne de la vigne du Seigneur [4]; il vénère comme personne le sacro-saint concile de Trente [5]; les huguenots n'ont pas d'adversaire plus déterminé que lui [6]; il fait à sa mère l'Eglise révérence sur révérence [7]; il n'oublie pas de faire savoir qu'il a eu tel confesseur [8]; il dira négligemment qu'il a bien supporté le dernier carême, puis il montrera ses cheveux pour avertir qu'ils sont devenus plus noirs par l'usage quotidien de la *spinacia*, vulgo, des épinards [9]. S'il se met à table en public, — cela lui arrive dans les *Dialogues*, — il ne manque pas de réciter le bénédicité et les grâces [10]. Aux bons endroits, il se jette avec effusion aux pieds de Paul V, le sérénissime Borghèse, le pontife infaillible, pour le supplier humblement de le

1. *Amphith.*, avis au lecteur, p. 4. — 2. *De arcan.*, dédicace, p. 2. — 3. *De arcan.*, p. 446. — 4. *Amphith.*, p. 109, 187. — 5. *De arcan.*, p. 493. — 6. *Amphith.*, avis au lecteur, p. 1, et *De arcan.*, dédicace, p. 8, et 349.

7. *Amphith.*, avis au lecteur, et p. 70, 72, 86, 109, 137, 205, 333, 334, etc; *De arcan.*, p. 406, 472, etc.

8. *De arcan.*, p. 217. — 9. *De arcan.*, p. 158. — 10. *De arcan.*, p. 168, 184.

relever de ses erreurs, à supposer que, par impossible, il en ait commis [1]. S'il avance d'ailleurs quelque opinion hasardée, il demande pardon de la liberté grande, et il fait observer doucement qu'aucun décret ne défend de parler ainsi [2]. Bref, il s'entend à merveille à faire vivre en bonne intelligence le prêtre de profession et le philosophe de tempérament qui sont réunis chez lui. Il y a plus, il les fait travailler de concert dans l'intérêt de sa fortune : à l'abbé, de représenter, comme il convient à son caractère, et de se mettre en avant, avec sa trousse d'université; quant au pauvre philosophe, eh bien! qu'il s'efface, qu'il se déguise au besoin, puisqu'ainsi va le monde et qu'il ne peut faire autre chose; mais libre à lui par exemple de se dédommager, s'il lui plaît, de sa condescendance, par une grimace spirituelle, par une ironie ou par un sourire !

Notre imagination, assombrie par l'horrible tragédie de la place du Salin, nous rend mal la physionomie de Vanini : elle nous le fait voir sérieux et triste; il était en réalité tout malice et tout enjouement. Nous allons tout à l'heure le suivre dans ses études et dans ses voyages. Achevons de découvrir qui il est avant de nous mettre en sa compagnie. Et puisque nous savons que le jésuite Garasse et le ministre David Durand se sont fait gloire de le haïr comme athée, méfions-nous des portraits qu'ils nous ont laissés de lui. Au risque d'avoir à en rabattre, apprenons de lui-même ce qu'il croit être, cherchons-le dans ses ouvrages.

On a déjà vu qu'il s'est donné, dans les *Dialogues*, un interlocuteur du nom d'Alexandre. C'est un Italien comme lui, plus jeune que lui : son compatriote, qui plus est; homme d'esprit un peu crédule, volontiers enthousiaste, qui s'en veut de s'être attardé dans les voies de l'ancienne école, et qu'émerveille à tous coups l'explication naturelle des phénomènes de la nature. En 1616, ce personnage devait avoir à Paris un grand nombre d'originaux, parmi les non-savants et les jeunes gens de la cour. Vanini l'a pris sur le vif, et il l'a rendu fidèlement avec un bon sentiment comique, comme on dit, et une grande aisance de dialogue.

Etant donné ce caractère, Alexandre doit toujours être devant le philosophe dans une sorte d'extase, et, de fait, il n'y manque jamais. Il ne se borne pas aux compliments qui sont de la courtoisie du siècle; il dépasse sans cesse la mesure des louanges. Thomas Morus avait dit à un inconnu qu'il venait d'entretenir : Vous êtes un démon ou vous êtes Erasme! et c'était Erasme. Alexandre dira : Vous êtes un dieu ou vous êtes Vanini ! Et Vanini de répondre avec un sou-

1. *De arcan.*, p. 422, 495. — 2. *De arcan.*, p. 487, 488.

rire : Je suis Vanini [1]. Il y a là au fond plus de modestie qu'on n'en voit d'abord. Certes, l'auteur des *Dialogues* n'est pas humble, mais il n'est pas un monstre de vanité, comme l'ont dit ou répété ceux qui n'ont rien compris au personnage d'Alexandre. La vérité est qu'il avait un sentiment très vif et très présent de ses imperfections et de ses défauts. Il savait très bien tout ce que l'esprit doit aux organes, et il avait ses raisons de n'être pas fort content de son corps. Il n'y a rien moins que de l'orgueil dans le regret qu'il exprime quelque part — comme en riant — de n'être pas un enfant naturel [2]. « Si j'étais né des chaudes étreintes de l'amour (je ne traduis pas, je gaze), je serais beau, dit-il, élégant, robuste; mon esprit serait sans nuages. Mais, hélas! je suis fils légitime, et fils, qui plus est, d'un septuagénaire. Mon intelligence est élevée sans doute, et j'ai de la mémoire; mais qu'en serait-il si mon père n'avait pris soin de réconforter en temps utile sa vigueur épuisée? J'ai bonne mine, c'est évident, mais je ne suis pas sans infirmités. » Et ailleurs, *passim*, il nous apprend qu'il a des douleurs [3], qu'il est faible [4], maladif, souvent indisposé, nerveux, chatouilleux [5], irritable, colère [6]; qu'il n'a pas de trop bons yeux [7] et que la finesse de son odorat [8] est compensée en quelque façon par la mauvaise disposition de son oreille, qui le rend absolument insensible à la musique [9].

Voilà ce que Vanini dit de lui-même lorsqu'il parle en son propre nom. Franchement, ce n'est pas trop se vanter. On ne peut lui contester les dons qu'il s'attribue sans fausse honte, et la justice veut qu'on lui en accorde d'autres qui ont bien aussi leur prix. Ses livres sont là pour témoigner de son culte pour la science, de son amour du travail et de son application. Si sa pensée se dégage lentement des brumes, elle brille dès qu'elle est dehors, sous la transparence d'un style clair et singulièrement facile. Quant à son esprit, — il a beaucoup d'esprit, — je n'ai aucune envie de le comparer à celui de Lucien, comme a fait M. Cousin. Personne, à mon gré, n'a autant d'esprit que Lucien, non pas même son cousin Voltaire. Vanini n'est pas de la famille, ou, s'il en est, ce n'est que de fort loin. Ce qu'il a, lui, c'est la vivacité, la grâce italienne, une ironie trop peu discrète, et, encore une fois, l'enjouement.

Il a bien encore autre chose : une faculté étrange qu'il classe parmi ses qualités, ce qui ne laisse pas que d'étonner un peu. J'y verrais plutôt une maladie propre aux pays d'inquisition et d'univer-

1. *De arcan.*, p. 409. — 2. *De arcan.*, p. 321. — 3. *De arcan.*, p. 180. — 4. *De arcan.*, p. 494. — 5. *De arcan.*, p. 334. — 6. *De arcan.*, p. 83, 212. — 7. *De arcan.*, p. 298. — 8. *De arcan.*, p. 298. — 9. *De arcan.*, p. 296.

sités, comme était Naples, où la foi raisonne et où la raison croit. Elle ne s'attaque pas, cette maladie, aux intelligences médiocres; nul n'en est atteint s'il n'est apte à tout comprendre; mais, s'il en est atteint, il devient capable de tout prouver. Me permettra-t-on de dire que Vanini avait contracté cette aptitude sous la discipline de ses régents? Il en était on ne peut plus fier. Il en fait parade dans les *Dialogues :* il s'en amuse; il prend un plaisir d'enfant à jouer du pour et du contre, et, quand Alexandre se récrie [1], il rit de tout son cœur, ou bien il prononce, après Cardan, que les philosophes disent bien des choses souvent auxquelles ils ne croient point [2]. Le malheureux n'apprendra que trop tôt, quand il démontrera devant ses juges l'existence de Dieu, que l'auditoire des philosophes ne croit pas toujours ce qu'ils disent.

Tel est Vanini, ou plutôt tel il sera quelque temps avant d'arriver à Toulouse. En 1606, quand il a fini ses études de droit, au moment où, devenu docteur *in utroque* [3], il va quitter Naples pour se rendre à Padoue, — il avait alors 21 ans, — rien n'altère encore l'unité de son caractère ni la sincérité de son esprit. C'est un disciple confiant de l'enseignement orthodoxe, mais qu'affriande déjà la philosophie, c'est-à-dire l'ensemble des sciences qu'a embrassées le vaste esprit du *philosophe* par excellence : Aristote. Elles lui plaisent, parce qu'elles se prennent à un fond réel et sensible; elles l'intéressent par leurs curiosités, qu'il appellera plus tard leurs *arcanes;* elles le séduisent surtout par leurs *devinettes,* car les questions scientifiques d'un certain ordre ne sont guère que cela pour lors. N'y ayant pas encore de méthode assurée, il n'y a presque pas de vrais problèmes. On étudie la nature, comme on fait la métaphysique, à force d'imagination. Par exemple, cinq écoles célèbres, Naples, Pise, Bologne, Vérone, Padoue, luttent de conjectures pour expliquer d'où vient qu'une boule de chaux, qui n'est qu'à demi plongée dans l'eau, s'humecte néanmoins dans toutes ses parties [4]. La persistance des feuilles dans les arbres verts est pareillement une énigme à la mode [5]. Toute la physique est dans ce goût; on comprend qu'alors est physicien qui veut, et l'on ne s'étonne plus que Vanini, à peine adolescent (adolescentulus), ait composé un traité de physique [6]. Le livre ne nous est pas parvenu, si tant est qu'il l'ait fait imprimer; mais nous savons de lui-même qu'il l'a

1. *De arcan.*, p. 229, 365, 366, 418, etc. — 2. *De arcan.*, p. 441.
3. M. Settembrini a trouvé dans les registres de l'Université de Naples, à la date du 6 juin 1606, et M. Palumbo a reproduit en *fac-simile* le serment que Vanini prêta à cette occasion. Je donne plus bas le titre du livre de M. Palumbo.
4. *De arcan.*, p. 125, 126. — 5. *De arcan.*, p. 160. — 6. *De arcan.*, p. 89, 166.

résumé dans le *De arcanis* [1], où pourtant il dut introduire des connaissances acquises après coup et qui sont déjà de la science, l'action de la lune sur les marées [2], l'influence de l'alimentation sur les mœurs [3], etc. Ce fut dans cet essai qu'il commença à s'engouer d'une idée à laquelle depuis il revint sans cesse. On se rappelle le conte de sa mère sur les signes de naissance. Sa curiosité était restée ancrée à ce mystère de la physiologie. Bien d'autres philosophes avant lui s'en étaient préoccupés, au XVIe siècle surtout, et tous, ou presque tous, y avaient vu un effet de l'imagination. C'est l'opinion qui a prévalu. Vanini a fait évidemment des efforts pour résister à cette explication. Dans l'*Amphithéâtre*, il a pris soin de faire remarquer que ces signes de nature ne sont pas propres à l'homme seul. Il cite, d'après les auteurs, certains fragments de matières inertes où étaient représentés des plantes, des animaux, jusqu'à des portraits d'homme, entre autres celui de saint Paul ermite [4]. Lui-même il a vu à Naples, dans le musée de l'empereur Ferdinand, en compagnie du P. Argotti, carme, une pierre historiée de la figure d'un oiseau [5]. L'objection toutefois finit par lui paraître importune. Il l'écarta et se rangea sans y penser davantage à l'avis de ses devanciers [6]. Seulement, ce qui n'était chez ceux-ci qu'un expédient, devint chez Vanini toute une théorie sur la part que prend l'imagination à la création des êtres. On verra plus tard quelles bizarreries il en a tirées, par exemple comment il s'en sert pour produire artificiellement des chevaux verts [7] et aussi, les Épîtres de saint Paul aidant, de parfaits chrétiens.

Ce dut être quelque temps après qu'il eut écrit ce traité de physique qu'il se décida à quitter Naples, pour aller continuer ses études à Padoue, où enseignaient alors le sceptique Crémonini et le grand Galilée [8]. Il semble qu'il ne se rendit dans cette antique et célèbre université que par un coup de tête. A la manière dont il parle de la méchante soutanelle [9] qui l'y abritait si mal contre l'hiver, on dirait qu'il eût dépendu de lui de vivre moins péniblement. Les religieux qui avaient instruit sa jeunesse avaient-ils espéré le retenir dans leur couvent? Avaient-ils fait fond sur son éloquence naturelle, non pas tant nerveuse et forte qu'élégante et jolie [10], pour ajouter au lustre de leur ordre et donner un second au P. Bartholomeo Argotti, ce phénix des prédicateurs [11]. Il est certain que Vanini a prêché [12]; mais

1. *De arcan.*, p. 301. — 2. *De arcan.*, p. 114 et suiv. — 3. *De arcan.*, p. 348, 349. — 4. *Amphith.*, p. 68. — 5. *De arcan.*, p. 205. — 6. *De arcan.*, p. 236. — 7. *Amphith.*, p. 274. — 8. M. Moschettini. *Rivista Europea*, mars-avril 1879. — 9. *De arcan.*, p. 351. — 10. *De arcan.*, p. 2. — 11. *De arcan.*, p. 205. — 12. *De arcan.*, p. 234, 235.

la chaire, s'il était encore novice chez les Carmes quand il y fit ses débuts, ne satisfaisait pas ses ambitions secrètes. Ce qu'il voulait dès lors, il le dit bien haut : c'était apprendre et apprendre encore. Ce qu'il aimait, « c'était cette merveille de beauté et de noblesse, d'excellence et d'agrément qu'on appelle d'un mot, la science. Adorable maîtresse qu'on suit comme malgré soi, source de jouissances et de délices qui vous enivre d'oubli, comme les baies du lotus, pour tout ce qui n'est pas elle, et dont on ne veut plus, dont on ne peut plus s'arracher [1]. »

Quand on aime la science avec tant de passion, on est bien fort, Vanini a raison de le dire, contre la pauvreté ; mais il y a de grandes chances aussi pour qu'on ne s'en tienne pas longtemps à l'enseignement borné des régents universitaires. Et de fait, au cours de ses lectures hasardeuses [2], Vanini ne tarda guère à s'aventurer loin, bien loin des frontières de l'orthodoxie et à se mettre sur la trace des philosophes astrologues du XVIe siècle. Ces hardis rêveurs, Pomponace [3], Cardan [4], le ravirent. Dès qu'il lui fut donné de les connaître, il leur appartint sans retour. Après Aristote et Averroës, ce sont pour lui les princes de la philosophie; les premiers ont certainement à ses yeux plus de grandeur et d'autorité : l'admiration qu'il leur voue de lui-même se double de celle qu'il tient de l'un de ses auteurs favoris, le carme Jean Bacon [5], « si bien nommé — au XIXe siècle — le prince des averroïstes [6]. » Mais, s'il commente dans cette première période de sa jeunesse studieuse les œuvres du Stagyrite sur les météores [7] et la génération [8]; si, plus tard, devenu maître à son tour, c'est l'œuvre d'Averroës qu'il doit mettre aux mains de ses élèves, comme l'A B C de la philosophie [9]; sa prédilection toutefois est pour Pomponace. Voilà son maître d'élection! C'est celui-là qu'il invoque en toute rencontre comme un autre Averroës! car Pythagore ne douterait pas, dit-il, que l'âme du sage cordouan n'ait passé dans le philosophe de Mantoue [10]. On peut affirmer que le système astrologique de ce libre génie fut toujours en quelque sorte le pôle métaphysique de l'esprit de Vanini. Dès que sa pensée s'élève au-dessus des phénomènes dans la région des causes, quel que soit le sujet qui l'occupe, c'est vers ce

1. *Amphith.*, dédicace, p. 1, 2. — 2. *De arcan.*, p. 98.
3. *Amphith.*, p. 234, 328; *De arcan.*, p. 20, 139, 140, 144, 255, 302, 327, 370, 373, etc.
4. *Amphith.*, p. 25, 39, 41, 151, 173; *De arcan.*, p. 36, 58, 65, 108, 169, 219, etc.
5. Ou plutôt Baconthorp, selon M. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, p. 420, cité par M. Moschettini.
6. *Amphith.*, p. 17. — 7. *De arcan.*, p. 27. — 8. *De arcan.*, p. 172. — 9. *De arcan.*, p. 350. — 10. *Amphith.*, p. 36.

point principal qu'elle se tourne invinciblement. Nous n'avons plus les *Astronomiques* [1] qu'il fit imprimer à Strasbourg, durant ses voyages, « en caractères si élégants. » C'était sans doute le tribut d'imitation que tout écolier paye à son précepteur, à titre de premier hommage : œuvre peu regrettable en soi, où pourtant l'on eût cherché avec quelque intérêt les hymnes par lesquelles Vanini saluait la doctrine nouvelle qui venait de surgir à son horizon. Elles devaient être encore bien timides. Mais, quelques années après, le disciple, tout à fait émancipé, s'inspire de l'audace de son maître : il ose opposer au dogme prépondérant du catholicisme la doctrine de l'astrologie philosophante. C'est au quatrième livre des *Dialogues*. Il est question des oracles. « Qu'en faut-il penser? demande Alexandre. Étaient-ils l'œuvre des démons? — Non, répond Vanini, puisque — ce qui est de foi réservé, comme il convient — il n'y a pas et il ne peut y avoir de démons. Pomponace attribue les oracles aux intelligences qui meuvent les astres et gouvernent le monde. — Impossible, réplique Alexandre, car le ciel n'a pas changé, et il n'y a plus d'oracles. J'aimerais mieux croire avec Plutarque à l'épuisement des vapeurs prophétiques. — C'est que vous n'entendez pas bien Pomponace. Le monde, Alexandre, est éternel, mais rien n'y dure infiniment sous sa forme première. Les espèces et les individus, les choses et les personnes y subissent de perpétuelles métamorphoses : elles meurent parce qu'elles sont corruptibles ; elles renaissent, parce qu'une loi nécessaire met la génération à côté de la corruption. Il n'y a pas de raison pour que les religions échappent à ces vicissitudes incessantes. Aussi peut-on affirmer que celles d'à présent ont existé par le passé, et que celles du passé sont en train de revenir. Or, la loi par qui tout ainsi se renouvelle oppose constamment les prodromes de la vie aux symptômes de la mort. Si les oracles se taisent, c'est que le paganisme va s'éteindre dont ils sont le signe vivant. Mais voici les miracles, et s'ils apparaissent, c'est que l'évangile arrive et qu'ils en sont à la fois et l'indice et la caution. Les astres, auteurs de ces changements, ont voulu que le surnaturel succédât ainsi au surnaturel. Ils savent que les hommes passent malaisément d'une religion à une autre, et, dans leur providence souveraine, ils départissent au sage entre les sages qu'ils ont élu pour instituer la foi nouvelle, une puissance merveilleuse, capable de surprendre les croyances et de forcer les convictions [2]. »

Ici, Vanini s'arrête : il détourne à regret ses regards de cette perspective sublime. Quelque chose lui rappelle qu'en France les Parle-

1. *De arcan.*, p. 31. — 2. *De arcan.*, p. 379, 392.

ments font la besogne de l'Inquisition, non par horreur de l'Inquisition, mais par jalousie de métier. Cachant donc à l'ordinaire sa tête sous son bouclier, il ajoute : « Voilà de belles horreurs, sorties, comme d'un germe, des subtilités de notre philosophie. Je les déteste volontiers par respect pour l'Église et par attachement à la religion chrétienne. Que dis-je? je les détestais dans mon cœur, tandis que je les pensais pour amuser mon esprit. »

En lisant ces pages d'une témérité si sereine, on ne peut s'empêcher de penser aux soupirs d'angoisse du pauvre Jouffroy dans cette nuit célèbre où il découvrit, lui aussi, comment les dogmes finissent. Quel contraste de cette âme tendre, qu'offense l'inévitable lumière de la raison et qui gémit de l'apercevoir, à l'esprit fort et sans peur du jeune philosophe napolitain! La religion de la nature [1], au pied de laquelle l'homme des temps nouveaux tombe comme accablé, Vanini l'embrasse avec amour. On dira qu'il le faisait ou que du moins il croyait le faire sans péril. Mais ici la force consistait moins à braver l'Inquisition qu'à soulever la masse solide de souvenirs d'enfance, d'exemples domestiques, de préjugés, de traditions, d'autorités de toute sorte, sous laquelle devait fléchir l'âme de Pascal, sœur de celle de Jouffroy; à rejeter l'appui des religions sacerdotales, à s'isoler en esprit du reste du monde. C'est précisément cette intrépidité de conviction qui élève Vanini au rang des philosophes, non sa constance, puisqu'il n'a pas voulu du martyre [2], ni sa doctrine, car il n'a rien pensé de lui-même. Si l'on peut donner le nom de théories aux bigarrures d'opinions qui se voient dans ses ouvrages, ses théories sont toutes d'emprunt. Il ne s'en cache pas; aussi ne prétend-il pas être un génie original. S'il se croit un mérite, c'est celui de s'écarter du ruisseau banal de l'ordure scolastique [3] et d'aller puiser ses idées à des sources peu connues et peu fréquentées [4]. S'il est un art qu'il prise, c'est celui d'ôter ses épines à la science pour la rendre accessible aux *curieux* de la cour et de la ville, et de faire qu'elle soit amusante, surprenante... Retournons à Padoue.

A présent que l'on connaît bien Vanini, on ne s'étonnera pas que Cardan et Pomponace ne fussent pas seuls à le divertir des cours de l'Université. Il pousse des pointes du côté d'Albert le Grand [5] et de Corneille Agrippa [6]. Hippocrate et Galien après Aristote, et

1. *De arcan.*, p. 366. — 2. *De arcan.*, p. 183, 184. — 3. *Amphith.*, p. 211.
4. *De arcan.*, p. 3, 4, 35.
5. *Amphith.*, p. 37, 39, 40, 273 ; *De arcan.*, p. 227, 422, 431, etc.
6. *Amphith.*, p. 171.

cette gloire de Vérone, Fracastor [1], lui prennent le temps qu'il ne donne pas à la poursuite du plaisir, à ses amis et à ses maîtresses. Il ne faut pas que la gravité de ses lectures nous fassent oublier son âge et son caractère. Avec toute la gaîté napolitaine, il a toutes les fougues et toutes les passions de la jeunesse. Même, la chaleur de son sang n'est pas sans avoir part à la direction de ses études. S'il était encore de mode de commenter Aristote, tous les physiologistes de vingt ans feraient comme lui leurs commentaires sur le *Traité de la génération*. Il n'a pas là-dessus de fausse honte. Il faut l'entendre déclarer, avec quelle malice! qu'il a fait vœu de garder sa chasteté [2]! Et quant à sa soutane, elle ne l'embarrasse guère. Il connaît l'art des intrigues galantes, et comment celle qu'on aime, pour peu qu'elle sache par cœur quelques mots de latin, s'avertit sans danger d'aller au rendez-vous [3]. Sa chère Laure en saurait bien que dire [4], et aussi cette gentille Isabelle, qui entendait si mal les chansons d'amour, et qui boudait, et qui se fâchait tout rouge, quand il l'appelait son œil gauche, — le meilleur, suivant Aristote, petite ignorante! — comme si vraiment elle n'était pas assez bonne pour être un œil droit [5]!

En même temps qu'il dépouillait ainsi l'arbre de la science, il faisait des expériences d'un autre genre, celles-ci un peu au hasard et pour le plaisir d'expérimenter. On ne s'explique pas trop pourquoi il avait mis une anguille dans un vase de verre exposé au soleil. Mais enfin, l'anguille étant là, il s'appliquait à l'observer, si bien qu'il s'aperçut un jour que de la bave qu'elle répandait dans l'eau s'engendrait une multitude de vers et d'animalcules [6]. Il ne prononce pas, on le pense bien, le nom de génération spontanée; mais il croyait à la chose, cela est évident. Jean-Marie Genocchi, un étudiant génois, son ami intime, y croyait aussi. Celui-là n'était pas un esprit aventureux, au contraire, car il finit par composer un traité de la grâce et du libre arbitre [7]; mais au moins ne s'émouvait-il qu'à bon escient. Que des milliers d'êtres naquissent sans parents de la substance d'une anguille, cela pouvait émerveiller Vanini, non pas lui. Il avait vu, lui, bien autre chose. Il avait vu au printemps, par un jour d'orage, une goutte de pluie tomber dans la poussière et se changer tout d'un coup en grenouille [8]. Cinq ou six ans après, l'auteur des *Secrets de la nature* riait encore de ce bon conte et raillait sans pitié le pauvre Genocchi [9]. Il ne l'en aimait pas moins,

1. *De arcan.*, p. 311, 371. — 2. *De arcan.*, p. 176. — 3. *De arcan.*, p. 407. — 4. *De arcan.*, p. 159. — 5. *De arcan.*, p. 298. — 6. *De arcan.*, p. 199. — 7. *Amphith.*, p. 303, 304. — 8. *De arcan.*, p. 201. — 9. *De arcan.*, p. 360.

et à juste titre, car, ainsi qu'on le verra dans la suite, il avait pu éprouver la sincérité de son affection.

Toutes ces diversions n'empêchèrent pas Vanini de pousser vigoureusement ses études officielles. Quand il sut tout ce qu'il devait savoir, non tout ce qu'il aurait voulu, il quitta Padoue, où il était resté deux années scolaires, vers le milieu de 1608, méditant d'aller chercher ailleurs ce que l'enseignement de ses maîtres lui avait laissé à désirer. Il faut se rappeler qu'au XVIIe siècle la science n'était pas une, comme elle l'est aujourd'hui. Pour parler le langage des botanistes, elle avait ses *habitats* et variait de l'un à l'autre, ainsi qu'il arrive aux plantes. Elle se développait inégalement suivant la nature de chaque peuple, son génie propre, la rectitude plus ou moins grande de sa méthode instinctive. La médecine de Montpellier et celle de Paris différaient dans une grande mesure et ne se ressemblaient peut-être que par leurs effets. Il était impossible aux hommes d'étude, même les plus appliqués, de connaître au jour le jour les progrès de la science. Il ne leur servait de rien d'être bibliographes, tant les livres circulaient lentement. Ils n'avaient d'autres ressources que de payer de leur personne et de s'en aller comparer leurs connaissances acquises avec celles qu'on avait dans les autres pays. En Angleterre, où les moyens d'instruction étaient encore plus circonscrits qu'ailleurs, cette nécessité était si bien reconnue qu'elle avait force de coutume, et voilà pourquoi les jeunes gens d'une certaine naissance, une fois leurs classes terminées, faisaient et font encore un *tour* sur le continnnt. C'était un voyage de ce genre que Vanini voulait faire. Dans l'état de sa fortune, il aurait eu peut-être quelque peine à donner jamais suite à ce projet. Heureusement pour lui, son ami Genocchi, qui était riche, avait été au-devant de ses vœux, en lui proposant de parcourir l'Allemagne de compagnie. Pourtant ils ne se mirent pas tout de suite en chemin. Vanini voulut auparavant aller revoir son pays natal, car la science, qu'il compare au lotus dans ses hyperboles d'amoureux, n'avait pas eu la vertu de lui faire oublier sa famille... — Ce ne fut pas sans angoisse que, arrivé dans la Pouille, il aperçut au loin le clocher de Taurizano. C'était en été. Une longue traite à cheval et les ardeurs d'un soleil accablant avaient épuisé ses forces et enfiévré son corps débile. Une corneille tout à coup poussa son cri sinistre [1]. Le futur philosophe crut à sa mort prochaine, car il en était encore à redouter les présages, comme un Italien du paganisme. L'étonnement qu'il eut de survivre lui fit faire des réflexions, et ce fut depuis lors qu'il

1. *De arcan.*, p. 424.

commença à croire, avec Machiavel, que les religions qui donnent cours à des superstitions pareilles n'avaient été, dans l'antiquité, aux mains des princes et des prêtres, et n'avaient pas cessé d'être autre chose que d'efficaces moyens de gouvernement[1]. Cela ne l'empêcha pas de profiter de son séjour dans sa province pour se mettre en règle avec son évêque. Après quoi, soit qu'il eût reçu les ordres[2], soit plutôt, car il n'avait pas l'âge canonique, qu'il se fût pourvu de dimissoires, il fit ses adieux aux siens, qu'il ne devait plus revoir, et partit pour Naples.

Il y revit en passant ses maîtres, les carmes, et ses amis laïques : Zacharie Olimpio[3], un humaniste très-distingué, qui lui donna à lire un petit traité d'Albert le Grand sur les éternuments, Constantin Calvano[4], un médecin des plus habiles que le docteur Sangrado n'aurait jamais assez loué s'il avait pu le connaître, car c'était un grand ennemi du vin. Ce fut sa première étape. Il visita ensuite, allant toujours devant lui, les universités de Pise, Bologne, Vérone[5], et de là gagna Venise. Le comte de Castro, patron de sa famille, y était alors comme ambassadeur extraordinaire du roi d'Espagne. Il est plus que probable que Vanini alla lui faire sa cour, et qu'il en obtint quelques subsides; toutefois, ce n'était pas pour cela qu'il était venu à Venise, mais parce qu'il y avait donné rendez-vous à son ami Genocchi. Il y trouva en effet le bon Génois qui l'attendait, et tous deux prirent, comme ils se l'étaient promis, le chemin de l'Allemagne. — On voudrait avoir le journal de leur studieux itinéraire à travers les universités de la Bavière, de la Bohême, de la Saxe et de la Souabe[6]. Ils allèrent certainement à Prague. Etait-ce pour y voir Képler, que Vanini appelle, non sans raison, l'astrologue Képler (*mathematicus*)[7]? Le fantasque disciple de Pomponace devait se croire quelque droit d'approcher l'illustre disciple de Tycho-Brahé. Ils n'étaient pas si loin de s'entendre qu'on pourrait le supposer. — On n'est pourtant pas sans avoir quelques traces de leurs impressions. Vanini a parlé plusieurs fois de ce grand voyage, et l'on voit qu'il en a rapporté une idée peu avantageuse des Allemands. Pour une nature fine et sobre comme la sienne, c'était chose assez répugnante que leurs habitudes bacchiques. Leurs qualités intellectuelles, si différentes de celles de sa race, le rendaient d'autant moins indulgent pour ce grand besoin qu'ils ont de boire incessamment. Il n'avait en effet que de l'antipathie pour leur génie

1. *De arcan.*, p. 368, 442; *Amphith.*, avis au lecteur, p. 2, et p. 35, 60.
2. *De arcan.*, p. 446. — 3. *De arcan.*, p. 422, 423. — 4. *De arcan.*, p. 84, 85. — 5. *De arcan.*, p. 125, 126. — 6. *De arcan.*, p. 349, 448, 478. — 7. *De arcan.*, p. 36.

métaphysique. Il a exprimé ses dédains d'une manière bien spirituelle en deux endroits de ses *Dialogues*. C'est à propos de l'immortalité de l'âme et des revenants. Sur ce grave sujet, son opinion était celle de ses auteurs favoris, c'est-à-dire qu'il était fort sceptique. Vous pensez qu'il s'en cachait? Pas le moins du monde; il l'avouait ingénument. Encore voulait-il qu'on lui sût gré, avec saint Paul, de croire à force de foi ce que la physique ne pouvait démontrer [1]. Cela ne l'empêcha pas de se faire, en certaine circonstance, l'avocat de cette grande cause. Une de ses preuves, qu'il faut citer, c'est que l'Église nous enseigne que les corps doivent ressusciter; or cela serait-il possible s'il n'y avait pas d'âmes [2]? — Ne voilà-t-il pas une belle raison! Ce n'étaient ni Pomponace ni Cardan qui la lui avaient suggérée, car il nous apprend lui-même que, précisément en ce voyage d'Allemagne, il chercha sans succès aux foires de Francfort [3] les traités de l'immortalité de l'âme que l'un et l'autre avaient composés. On peut juger sur cet échantillon de sa veine métaphysique. Il en sentait bien lui-même l'indigence, si bien que quand Alexandre l'interroge sur l'autre vie : « Attendons, dit-il, pour traiter ce sujet, que je sois devenu vieux, riche et Allemand [4]. » Ne croyant pas à la durée de l'âme, jugez s'il avait foi aux revenants! Ici, les répugnances de son esprit se fortifient des aveux de certains nécromanciens. Il en avait rencontré plusieurs dans la basse Allemagne, et il s'était mis en tête de découvrir leurs secrets. Ces gens, qu'il avait su séduire, lui avaient fait confidence que leur art ne s'adressait pas aux morts. Toutes leurs incantations et tous leurs manèges n'allaient qu'à frapper et surexciter sans mesure l'imagination des femmes [5]. Cela fait, elles voyaient tout ce qu'on voulait. Cela n'empêche pas, dit Vanini, que l'existence des revenants ne soit généralement admise. Le paganisme n'en doutait pas : les anciens mettaient sur les tombeaux de leurs morts ce que ceux-ci avaient aimé, vivants, des gâteaux de miel et de lait qui pouvaient plaire encore à leurs âmes. Et à propos, ce serait pour les gens simples une expérience à faire : qu'ils défoncent un tonneau de vin près du cadavre d'un Allemand, ils verront bien si son âme reviendra boire [6].

Vers la fin de 1608, les deux voyageurs arrivèrent à Strasbourg [7], dans l'intention de pousser jusqu'en Hollande. Ils s'arrêtèrent dans cette ville le temps de faire imprimer, aux frais du bon Génois probablement, en caractères d'une grande élégance, les *Commentaires astronomiques* du philosophe de Taurizano. Pendant que le livre

1. *Amphith.*, p. 164. — 2. *Amphith.*, p. 164. — 3. *Amphith.*, p. 171. — 4. *De arcan.*, p. 492. — 5. *De arcan.*, p. 478. — 6. *De arcan.*, p. 454. — 7. *De arcan.*, p. 424.

était sous presse, ils eurent occasion d'expérimenter la science qui s'y trouvait déduite, sur un portrait de Martin Luther [1]. A certain signe propre à Mercure, ils devinèrent que cet homme était un apostat. Un autre signe, caractéristique de Vénus, leur révéla que le même Luther était fort aimé de ses compatriotes. O grande vertu de l'astrologie!

L'impression achevée, ils s'embarquèrent sur le Rhin, non sans hésitation : Genocchi avait aperçu un corbeau, il avait peur d'un naufrage. Il fallut pour le décider à partir que Vanini l'entraînât par son exemple [2]. Le philosophe était très fier de cet exploit; il a pris soin de dire, et de son temps, après tout, cela n'était peut-être pas inutile, qu'ils descendirent le fleuve sans encombre, malgré le corbeau. Je n'ai pas à nommer tous les lieux où ils s'arrêtèrent; cela serait difficile, et assurément fort oiseux. Je ne hasarderai même pas de supposer qu'ils firent séjour à Cologne, dans la patrie d'Albert le Grand et de Corneille Agrippa, deux auteurs que Vanini avait beaucoup lus et qu'il a beaucoup critiqués. Leurs principales stations, que l'on connaît, Amsterdam [3], Middelbourg, où l'on venait d'inventer les télescopes, et Flessingue, Anvers, Malines, Bruxelles, indiquent suffisamment leur itinéraire [4]. Partout où ils passent, les divers savants que Vanini veut être profitent de leur mieux des faits qui se présentent. En Hollande, le philosophe remarque que les opinions sont libres; il ne l'oublie pas : plus tard, quand il aura besoin d'un athée comme homme de paille pour hasarder ses théories, c'est là qu'il ira le prendre [5]. Dans les ports de la Zélande, l'astronome observe l'action de la lune sur les mouvements de la mer et prend note des heures du flux et du reflux [6]. A Flessingue, des gens mordus par un chien enragé courent à l'envi se baigner dans la mer [7]. Est-ce un remède? C'est au médecin de voir; en tout cas, cela vaut mieux que le pèlerinage au sanctuaire de Saint-Vito, près de Bari, qu'on préconise dans la Pouille [8]. A Anvers, le physicien se met en colère contre Albert le Grand : décidément ce capuchon n'est qu'un faiseur de dupes! que de fois n'affirme-t-il pas que le fer ne peut briser le diamant! Or cela n'est pas exact : Vanini le sait pour avoir répété une expérience de Cardan [9]. Philosophe, en êtes-vous bien sûr? Un diamant qui se laisse mettre en poudre par un simple marteau a tout l'air d'un diamant bien complaisant ou bien trompeur. Sage qui s'en serait méfié. Quand vous engagiez votre

1. *Amphith.*, p. 67. — 2. *De arcan* p. 424. — 3. *De arcan.*, p. 204. — 4. *De arcan.*, p. 122, 450. — 5. *De arcan.*, p. 354, 360. — 6. *De arcan.*, p. 122. — 7. *De arcan.*, p. 450. — 8. *De arcan.*, p. 450. — 9. *Amphith.*, p. 40.

hôtelier de Bruxelles à fréquenter les sermons, il vous répondait : Je ne m'en soucie point; tous ces faiseurs d'homélies ne savent rien dire que : « J'ai lu; » quand diront-ils : « J'ai vu? » Vous ramassiez le mot en riant, puis vous décidiez d'un ton grave que ce « j'ai vu » du malin Brabançon devrait être la devise des philosophes [1]. A la bonne heure! mais pourvu que les philosophes sachent voir.

A Bruxelles, on perd la trace des deux voyageurs; mais ils devaient être sur la route de France, car, dans le courant de 1610, Vanini, sinon Genocchi, que nous reverrons à Gênes en 1614, se trouvait pour sûr à Paris, où le drame de sa destinée n'allait pas tarder à se nouer. Il avait alors vingt-quatre ans. Il venait de dépasser ce que j'appellerais volontiers l'âge de sa formation. Il pouvait encore gagner en esprit et en savoir; mais son caractère était fixé. En traversant les Provinces-Unies et les Pays-Bas espagnols, si profondément divisés par leurs dissensions religieuses et qui commençaient à peine à se reposer de quarante ans de guerre, il s'était senti de l'humeur du sage qu'applaudira un jour La Fontaine, toujours prêt à s'accommoder aux gens. L'Inquisition, qu'il avait retrouvée en Brabant et dans les autres provinces catholiques, avait fortifié cette disposition naturelle. Ses conseils à son hôtelier partaient d'un homme convaincu qu'il est bon de paraître ce qu'on n'est pas, lorsque la multitude déteste ce qu'on est et que les magistrats le punissent.

1. *De arcan.*, p. 121.

A. BAUDOUIN.

(*A suivre.*)

L'ERREUR ET LA SÉLECTION

Les lois qui expliquent la formation de nos sensations, de nos idées, de nos volitions, ou, pour parler plus généralement, de nos faits de conscience, et la détermination de nos actes, s'appliquent également à la production des erreurs et des notions exactes, des sensations et des hallucinations, des crimes et des actions héroïques. Tous ces phénomènes, régis par les diverses lois de l'association mentale et physiologique, révèlent en même temps la loi de concurrence et de sélection, qui s'applique au monde moral aussi bien qu'au monde physique.

On a beaucoup insisté sur le rôle bienfaisant joué par la sélection naturelle; en réalité, elle produit tantôt le bien, tantôt le mal; si l'on veut admettre que le bien doit en résulter finalement, il faut, pour adopter cette conclusion, changer complètement l'idée généralement conçue de la nature du bien. Si d'ailleurs la sélection naturelle peut amener le bien, c'est uniquement au moyen du mal. Je reviendrai sur cette question en examinant la portée philosophique de la loi; je voudrais maintenant montrer comment cette loi semble ressortir de l'examen des faits psychologiques, en ne l'appliquant toutefois qu'à ces faits d'ordre morbide ou anormal désignés sous les noms de crimes, lapsus, erreurs, conceptions délirantes, hallucinations, illusions.

Ces faits, en effet, qu'ils se rapportent à la sensibilité, à l'intelligence ou à l'activité, peuvent s'expliquer par la loi de concurrence ou de sélection. On peut se demander toutefois si la loi s'applique à quelques faits dans tous les ordres de phénomènes psychiques ou à tous les phénomènes dans tous ces ordres. La loi en effet pourrait, à la rigueur, ne pas se manifester dans quelques circonstances, et il faudra examiner s'il y a lieu de croire qu'il en soit ainsi. Il s'agit d'abord de montrer que la loi se vérifie, au moins pour beaucoup de cas, dans tous les domaines de la vie psycho-or-

ganique, domaines qui d'ailleurs ne sont pas séparés nettement les uns des autres et se confondent plus ou moins.

I

Trois choses sont à considérer dans l'état psychologique de l'homme : 1° l'état de conscience actuel ; 2° les états de conscience passés et les tendances qu'ils ont laissées et qui sont actuellement représentées sans doute par un état inconscient du cerveau ; 3° les processus physiologiques qui peuvent arriver un jour à amener des faits de conscience, ou qui peuvent imprimer une direction particulière à d'autres processus accompagnés de phénomènes psychiques.

L'importance du rôle joué par les opérations inconscientes du cerveau est le grand obstacle qui s'oppose à la séparation complète de la psychologie et de la physiologie. Elles appartiennent à la fois aux deux sciences. Sans doute, quand l'opération physiologique est accompagnée d'un fait de conscience, on peut, en faisant ressortir la différence des phénomènes, renvoyer l'un des deux à la physiologie et garder l'autre pour l'étudier à part. Mais une action réflexe pure, par exemple, l'automatisme, et tant d'autres phénomènes de même genre ne peuvent être étudiés exclusivement par l'une ou l'autre science. La physiologie a naturellement droit sur eux, puisque ce sont des faits organiques ; et, si elle n'en tient pas compte, la psychologie ne peut opérer que sur des matériaux incomplets et n'arrivera qu'à formuler des lois imparfaites.

L'immense quantité d'expériences qui ont agi sur l'organisme de nos ancêtres ou sur le nôtre a déterminé certaines associations des faits de conscience et des faits physiques qui leur correspondent. Certaines de ces associations, fortifiées par la répétition d'expériences plus ou moins semblables à celles qui leur ont donné naissance, se sont consolidées et sont devenues presque indissolubles ; quelques-unes mêmes paraissent avoir fait place à un phénomène complexe où l'association n'est plus visible. D'autres associations, au contraire, n'offrent qu'une faible cohésion ; ce sont par exemple les hypothèses hardies, les théories un peu hasardées auxquelles leur auteur lui-même ajoute à peine foi. Entre ces deux extrêmes existe un grand nombre d'associations plus ou moins solides selon la quantité et la qualité des expériences qui, durant la vie de l'individu, de l'espèce, peut-être du groupe ou de l'embranchement, ont déterminé leur formation et leur persistance.

L'état psycho-organique d'un homme étant déterminé, que se passera-t-il si une nouvelle impression, si un nouveau fait de con-

science tend à se produire, si par exemple une excitation extérieure tend à déterminer une sensation?

Toute sensation est le produit de deux facteurs, l'excitation extérieure et l'état de l'organe qui reçoit cette excitation. Il y a d'abord une sorte de concurrence entre les excitations extérieures, et celles-là seules auront chance de déterminer dans l'organe la modification voulue, qui arriveront jusqu'à lui. Parmi celles qui se trouveront dans ces conditions, il y en a sans doute qui ressembleront davantage à celles qui auront déjà excité l'organe et déterminé en lui une certaine constitution moléculaire.

On comprend, dès lors, que l'organe ou les organes de la sensation recevront avec plus ou moins de facilité ces diverses excitations, selon qu'ils auront été disposés par les expériences antérieures. Pour qu'il y ait sensation, il faut que l'excitation extérieure détermine un mouvement moléculaire qui parvienne aux centres nerveux, et il sera d'autant plus facile à l'excitation extérieure de déterminer un tel mouvement qu'elle ressemblera plus aux excitations qui, ayant précédemment ébranlé l'organe, l'auront habitué à vibrer d'une certaine manière. Il résulte de là que, la puissance de l'esprit et la plasticité des organes n'étant pas infinies, si plusieurs excitations tendent simultanément à déterminer des modifications de l'esprit et du cerveau, les excitations habituelles ou celles qui leur ressemblent le plus parviendront plus facilement et plus vite à déterminer la sensation. Elles éveilleront en même temps par association, plus ou moins vivement, les impressions qui les accompagnaient le plus souvent. Les excitations externes ou internes qui tendraient à produire des effets différents, gênées ou étouffées par ce double conflit, ne seront pas perçues ou ne le seront que très vaguement.

Toutefois d'autres causes que l'habitude peuvent, en modifiant l'état des organes, favoriser telle ou telle excitation, telle ou telle tendance.

La force ou la violence peuvent faire triompher une impression; il suffit qu'elle soit assez grande pour triompher de la résistance offerte par les organes. Encore faut-il que l'organe soit adapté en quelque manière à l'excitation qu'il reçoit, c'est-à-dire qu'il ait une certaine habitude de cette excitation ou des parties qui la composent. Seulement, une excitation moins habituelle et beaucoup plus forte qu'une autre excitation plus habituelle peut l'emporter sur cette dernière.

L'attention est encore un grand secours pour une excitation. L'attention en effet s'accompagne d'un afflux de sang dans les parties du cerveau qui fonctionnent; la nutrition de ces parties aug-

mente, les combinaisons et les décompositions chimiques sont facilitées, le mouvement moléculaire est plus grand, et les excitations qui ont pour effet d'amener ces phénomènes sont plus facilement admises. Si nous supposons que chaque fait de conscience a pour corrélatif un phénomène physiologique particulier, nous comprendrons que les excitations détermineront d'autant plus facilement les mouvements qu'elles tendent à déterminer, que ces mouvements ressembleront plus ou s'adapteront mieux aux mouvements existant déjà, c'est-à-dire que l'état de conscience qu'elles tendent à déterminer ressemblera plus à l'état de conscience existant déjà, ou s'accordera mieux avec lui.

La persistance est un commencement d'habitude; elle a, à un certain degré, les mêmes effets. Une impression qui persistera longtemps finira souvent par vaincre la résistance qu'elle rencontre

La persistance trop longue d'une impression finit par amener l'insensibilité des organes à l'égard de cette impression. Il arrivera alors que les impressions adverses auront plus de chances pour l'emporter à leur tour et s'imposer pendant quelque temps.

Tous ces faits se vérifient dans les diverses parties de l'activité psycho-physiologique. Que ce soit la sensibilité, l'intelligence, la volonté, l'activité que l'on étudie, on retrouve les mêmes lois, que l'on peut formuler ainsi.

Plusieurs faits extérieurs à l'organisme, ou intérieurs, tendent à déterminer en nous des phénomènes d'ordre psycho-physiologique. Ces causes virtuelles ne peuvent arriver toutes à produire leurs effets; celles que leur nature propre et les circonstances favorisent l'emportent sur les autres. Ces dernières demeurent sans aucun effet appréciable ou n'ont que des effets moindres.

Les circonstances qui peuvent faire agir efficacement une de ces causes virtuelles sont l'habitude, la persistance, la force ou la violence de l'impression, l'attention. L'insensibilité des organes déterminée par la persistance trop longue d'une excitation fait triompher les excitations contraires.

Toutes les causes virtuelles qui peuvent déterminer des faits psycho-physiologiques, excitations ou tendances internes, sont, au moins en partie, plus ou moins habituelles. Toutes choses égales d'ailleurs, une sensation sera d'autant plus facilement perçue, une idée sera d'autant plus vite comprise, une action d'autant plus aisément déterminée, que les causes de ces phénomènes auront plus souvent agi sur nous. Nous percevons mieux, nous comprenons plus aisément ce qui ressemble à ce que nous connaissons déjà; nous obéissons plus volontiers aux motifs qui nous guident ordinairement.

Si l'on veut que la psychologie ne s'occupe que des faits de conscience qui constituent le moi, ces lois paraîtront en désaccord avec l'expérience. En effet, il est faux que la ressemblance soit perçue toujours plus facilement que la différence. On sait que l'habitude a souvent pour effet d'amener l'inconscience. Nous finissons presque par ne plus nous apercevoir de la présence des objets qui sont sans cesse sous nos yeux. Si alors une excitation différente vient se joindre à l'excitation habituelle, elle sera perçue beaucoup plus nettement par la conscience. Il semble ici que la loi soit en défaut; il n'en est rien cependant, et on le reconnaîtra si l'on tient compte non seulement des faits de conscience, mais de l'impression inconsciente parfois pour nous, ou perçue à peine par la conscience, qui agit sur nos organes.

Que tout fait de conscience soit accompagné d'un phénomène physiologique, c'est ce que les récentes découvertes de la physiologie ont mis à peu près hors de doute. Les expériences de Brown-Séquard, de Broca, de Schiff, de Byasson ont permis de reconnaître que, pendant l'activité de l'esprit, le sang afflue au cerveau, une élévation de température se manifeste dans le même organe, et la substance cérébrale s'use. De même, un muscle qui se contracte reçoit plus de sang, s'use et s'échauffe. Autant qu'on peut en juger, le travail accompli par le cerveau paraît proportionnel au travail accompli par l'esprit. Mais tout phénomène physiologique du cerveau n'est pas accompagné d'un fait de conscience, et la condition indispensable de ce dernier fait paraît être un certain degré d'hyperémie et une certaine activité dans les échanges nutritifs. Si une excitation arrive au cerveau et provoque un trouble considérable, la conscience sera vive, si elle s'établit facilement, l'afflux sanguin sera moindre, et la conscience moins nette.

Une fois que certaines excitations ont pu tracer leurs voies, grâce à de nombreuses expériences, elles auront moins de peine, toutes choses égales d'ailleurs, à pénétrer dans les centres nerveux, et n'exigeront ni attention ni afflux sanguin considérable. A mesure donc que l'excitation deviendra habituelle, elle provoquera, à partir d'un certain moment, un trouble moléculaire de moins en moins grand, et, corrélativement, des faits de conscience de moins en moins vifs, à moins que l'afflux de sang et la conscience qui l'accompagne ne soient causés par des circonstances extraordinaires. Ainsi, l'intelligence, la sensibilité tendent vers l'inconscience, le mouvement volontaire vers l'activité réflexe. La perfection, c'est l'automatisme.

Il résulte de là que, précisément parce que les ressemblances peuvent à un moment donné s'imposer plus facilement aux centres

nerveux, elles les exciteront moins vivement et elles seront moins aperçues par la conscience. Les différences, au contraire, tout en déterminant moins facilement les mouvements moléculaires nerveux, occasionneront des faits de conscience plus vifs. Il y a d'ailleurs plusieurs raisons pour qu'il en soit ainsi. D'abord elles auront, de la part des excitations habituelles (ressemblances[1]), une concurrence moins forte, parce que ces dernières, grâce à leur facilité d'adaptation, n'exigent plus que l'emploi d'une faible partie des forces nerveuses. D'autre part, étant plus difficilement reçues que les autres par les centres nerveux, les excitations moins habituelles (différences) occasionneront, à un degré plus grand que les autres, ce trouble intime, ce mouvement moléculaire qui accompagne la conscience[2]. On s'explique ainsi comment la loi générale est toujours vraie, comment les ressemblances agissent plus facilement que les différences, bien que les dernières soient quelquefois mieux aperçues par la conscience.

Un fait à remarquer, c'est l'extrême importance de la constitution psycho-organique acquise ou héritée pour tous les faits qui rentrent à quelque degré dans le domaine de la psychologie. L'excitation actuelle est la cause occasionnelle du fait de conscience qu'elle amène, et l'on peut la comparer au mouvement du doigt qui fait partir un coup de fusil et chasse au loin la balle, ou bien au mouvement de la touche du piano, qui, grâce à l'arrangement des diverses parties de l'instrument, produit le son musical. Il y a toutefois cette différence que le système nerveux a peut-être été formé par une accumulation infinie d'expériences soumises, elles aussi, à la loi de sélection. On peut dire que ce n'est pas tant l'impression présente qui cause un fait de conscience, que la longue série d'impressions passées enregistrées par nous et nos ancêtres; et tous les faits de l'ordre psychologique paraissent déterminés par une concurrence entre les excitations externes, les tendances, les résidus, différemment groupés, s'aidant ou se combattant selon les circonstances. C'est là ce qu'il faut montrer *à posteriori*, par l'expérience, après avoir essayé de l'établir *à priori*, par les lois connues de la psychobiologie.

1. Il s'agit, bien entendu, des ressemblances entre une excitation présente et les excitations qui antérieurement ont été les plus fréquentes.

2. Il ne faudrait pas conclure de là que le phénomène physiologique qui *accompagne* la conscience en est réellement la *cause* ou même la condition. La logique conduirait plutôt, je crois, à la théorie contraire, d'après laquelle l'esprit serait la cause de la matière; mais je ne puis insister ici sur ce point.

II

La lutte pour l'existence entre les agents qui tendent à produire une sensation est souvent visible. Mais il est inutile d'insister. Chacun sait que le bruit de l'orchestre couvre souvent la voix des chanteurs et que le soleil nous empêche de voir les étoiles. Le phénomène de l'irradiation est un fait du même genre. Un objet peu éclairé, placé sur un fond lumineux, nous paraît moins grand que s'il était placé sur un fond sombre.

« On admet, pour expliquer ce fait, que les parties très lumineuses ébranlent non seulement les points de la rétine où elles viennent se peindre, mais encore les points les plus voisins, de façon à empiéter sur les images des parties moins éclairées[1]. » De même, deux carrés de dimensions égales, l'un blanc sur fond noir, l'autre noir sur fond blanc, paraîtront inégaux, et le blanc paraîtra le plus grand. L'excitation produite par l'objet lumineux ou plus éclairé, étant plus vive, tend à l'emporter sur l'autre, à la limite où elles se rencontrent.

On sait que les daltoniens ne peuvent distinguer nettement les couleurs et confondent par exemple le vert et le rouge. L'explication que M. Delbœuf propose pour ce fait[2] peut servir à montrer comment ici il y a concurrence suivie de sélection entre les agents extérieurs. En supposant que la rétine comparée à une membrane montée naturellement à un certain ton, mais susceptible de se tendre ou de se détendre sous l'action des forces extérieures, soit spécialement adaptée à la lumière verte, la sensation du vert sera provoquée par la production du mouvement vibratoire qui caractérise la composition de la membrane sensible. Les rayons bleus et violets tendront à lui imprimer un mouvement plus rapide, et les rayons jaunes et rouges, un mouvement plus lent. La rétine tend à se maintentr à l'état 0, et elle offrira une certaine résistance aux autres couleurs que le vert, résistance accrue par la présence de rayons verts dans les couleurs complexes. Les rayons rouges ne peuvent être reçus, à moins que des circonstances spéciales ne leur viennent en aide, et c'est ce qui se produira par l'interposition d'une solution de fuchsine qui arrête les rayons verts, ou grâce à une projection de lumière pourpre qui renforce les rayons rouges. On voit la lutte et la sélection, et comment les circonstances extérieures peuvent faire triompher telle ou telle excitation. Quelle que soit d'ailleurs la théorie adoptée pour rendre compte du daltonisme, ce fait subsiste et ressort des expériences ingénieuses de MM. Delbœuf et Spring. On

1. Kuss et Duval, *Physiologie*, p. 544.
2. Delbœuf et Spring, *Le daltonisme* (*Revue scientifique* du 23 mars 1878).

peut produire des daltoniens artificiels en leur faisant regarder les objets à travers une solution de chlorure de nickel, une plaque taillée dans une tourmaline verte ou un morceau de verre coloré au moyen du cuivre. La fuchsine rétablit la vue normale du daltonien artificiel, et inversement le daltonien, dont la vue est corrigée par la fuchsine, redevient daltonien quand il recourt en outre au chlorure de nickel.

Si nous examinons maintenant les cas où les habitudes d'esprit interviennent pour déterminer la sélection, nous trouverons des faits abondants qui confirment les lois déjà énoncées.

Voyons d'abord les cas où l'excitation habituelle est seule perçue. J'ai chez moi un petit harmonium. Un jour, je passais à côté sans le regarder et en marchant assez vite. Aussitôt après l'avoir dépassé, j'eus une perception visuelle assez forte me représentant distinctement les touches blanches et noires de l'instrument. Etonné de voir l'harmonium ouvert à ce moment, je me retournai et je m'aperçus qu'il était, de fait, complètement fermé. Une carte roulée, en fort papier blanc, que j'avais posée sur l'instrument, était la cause de ma méprise.

Il me semble qu'on ne peut expliquer ce fait que de la manière suivante ; l'impression nouvelle qui tendait à s'établir était ainsi composée : une surface blanche continue sur l'harmonium. Mais des impressions visuelles précédentes et nombreuses m'avaient représenté l'harmonium offrant, quand il était ouvert, une surface blanche (les touches blanches) interrompue seulement par les petits vides existant entre les touches, et, en certains endroits, par les touches noires. L'impression nouvelle qui tendait à s'établir était en partie conforme, en partie contraire à celles-là. Elle s'est présentée avec une force assez peu considérable, puisque je marchais vite et sans regarder l'harmonium. Ayant à lutter pour s'établir contre les traces d'impressions nombreuses, elle a été rejetée en grande partie. Seulement ce qui, dans cette impression complexe, était analogue aux impressions précédentes, a pu être admis et a réveillé par association, grâce aussi peut-être à l'ébranlement provoqué par la partie rejetée de l'excitation, la perception visuelle des touches noires, des petites fentes existant entre les touches blanches et des circonstances accessoires. Tout cela s'est effectué sans que j'en eusse conscience.

Il y a deux parties à distinguer dans cette opération : l'erreur est causée d'abord par le rejet d'une partie de l'excitation, ensuite par le réveil d'anciennes impressions. C'est de cette dernière partie qu'on s'est en général presque exclusivement occupé.

On peut expliquer de la même manière le *lapsus visuel* décrit par M. Egger, lapsus analogue à l'illusion que je viens de rapporter[1].

Dans ces deux cas, et cela arrive souvent, la vérité est facilement reconnue après vérification. Une fois que l'excitation se produit dans de meilleures conditions, elle détermine la sensation. Cependant, dans certaines conditions, la lutte peut se prolonger quelque temps. Un jour, j'étais à la chasse. J'étais fort jeune alors, et je chassais pour la troisième ou la quatrième fois; aussi mon ardeur était-elle grande. Je vis, dans une prairie, quelque chose qui me parut être un petit oiseau. Je regardai avec attention, et je vis distinctement mon prétendu gibier remuer le bec comme s'il eût becqueté quelque chose par terre. Malgré cela, ne voyant pas l'oiseau sautiller ni même changer de place, j'eus des doutes, et je vis en m'approchant que j'avais affaire à un morceau de bois. Une autre fois, je fus moins méfiant, et je perçai de mes plombs une feuille sèche. Le désir, l'imagination, d'un autre côté ce qui dans un morceau de bois peut ressembler à un oiseau (corps opaque, de couleur gris-brun, d'une dimension déterminée), le milieu où je me trouvais, peut-être un brin d'herbe remuant derrière le morceau de bois, suffirent pour déterminer l'illusion. L'impression n'arriva pas entière à l'esprit; certaines de ces parties, moins favorisées que les autres, ne purent d'abord parvenir à contribuer au fait de conscience. La nuit, c'est-à-dire quand la concurrence des excitations lumineuses est moins vive, certains objets, les arbres par exemple, paraissent prendre des formes fantastiques.

Ce ne sont pas seulement les sensations, mais aussi les idées fréquemment présentes à l'esprit, l'imagination, etc., qui peuvent rendre plus perméables les voies nerveuses et déterminer ainsi la sélection des parties de l'excitation qui s'adaptent le mieux à la structure acquise. On peut donc ranger dans la même catégorie que les précédents les faits suivants. Un officier de cavalerie, voyant des nuages, les prenait pour un corps d'armée que Bonaparte conduisait pour faire une descente en Angleterre (Esquirol).

Pendant le sommeil, les impressions extérieures, grâce à un mécanisme semblable, déterminent des illusions de même nature. « Bonaparte dormait dans sa voiture, lorsqu'elle faillit sauter par l'explosion de la machine infernale. Ce bruit épouvantable offrit à sa conception, dans la durée presque inappréciable du réveil en sursaut, le passage du Tagliamonte, la canonnade de l'ennemi, les Autrichiens, le prince Charles, les Français pressés autour de leur

1. Voir *Revue philosophique*, septembre 1878.

général, et en s'éveillant il s'écria : « Mes amis, nous sommes « minés[1]. »

On pourrait citer beaucoup d'exemples de cette nature, et, c'est un fait que chacun peut constater, nos rêves déterminent souvent la perception partielle et l'interprétation sensorielles des excitations extérieures qui arrivent jusqu'à nous.

Parmi les illusions d'optique fréquentes et qui persistent quelquefois longtemps, il faut citer encore le mouvement apparent dont semblent animés les arbres et les champs quand on voyage en chemin de fer et l'illusion inverse. En regardant couler sous un pont une rivière assez rapide, je pouvais à volonté me figurer que c'était le pont qui se déplaçait et sentir l'impression du mouvement. Il y a bien dans ces deux cas la double opération que nous avons déjà reconnue, la sélection ; car il faut, pour que cette illusion se produise, que quelques excitations ne soient pas perçues, et le réveil des tendances laissées par les expériences antérieures, qui causent l'interprétation des phénomènes perçus est également nécessaire.

Remarquons que dans ces deux cas il n'y a pas erreur au sens ordinaire du mot, car en général nous savons qu'il y a deux images au stéréoscope, et nous n'ignorons pas si c'est nous qui nous déplaçons ou si c'est l'objet que nous regardons. Une illusion fort curieuse que cite M. Delbœuf, et qu'il explique par un jugement inconscient[2], peut se rapprocher des précédentes.

Deux ouvertures sont pratiquées dans le volet d'une chambre obscure : l'une d'elles laisse passer la lumière blanche; l'autre, grâce à une vitre colorée, ne laisse pénétrer que la lumière rouge. On place un corps opaque sur le passage des rayons lumineux. Deux ombres se projettent sur la paroi opposée à la fenêtre. L'une ne reçoit aucun rayon rouge, elle sera blanche ou grise; l'autre sera éclairée par la lumière rouge seulement. Elle paraît rouge en effet, mais la paroi semble rouge pâle, et l'autre ombre, vert intense. Si l'on enlève la vitre rouge, cette dernière redevient grise. Mais si l'on regarde avec un tube qui laisse voir l'ombre seulement, sans les bords, l'ombre paraît verte, même quand on enlève la vitre rouge et qu'on la remplace par une autre vitre de n'importe quelle couleur. Si l'on écarte le tube de façon à voir les bords quand la vitre rouge est enlevée, l'ombre paraît grise. Si l'on replace le tube de manière à ne voir que l'ombre, on continue à la voir grise; la vitre rouge est-elle replacée, l'ombre reste grise et redevient verte si l'on écarte

1. Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, I, 476.
2. Delbœuf, *La psychologie comme science naturelle*, p. 58.

le tube de façon à voir les bords. « La cause de l'erreur, dit M. Delbœuf, n'étant ni physique ni physiologique, est donc psychologique et gît dans l'inconscience. »

Il me semble difficile de se représenter un état inconscient de l'esprit autrement que comme un état du cerveau, et l'on est ainsi ramené dans le cas précédent. La vision qui s'impose est celle dont les expériences antérieures et les circonstances actuelles favorisent l'existence. Nous verrons d'ailleurs des erreurs analogues d'autres sens ayant une cause qu'il serait difficile de ne pas considérer comme physiologique.

Une impression extérieure, quelle qu'elle soit, ne peut déterminer une sensation qu'en s'accommodant pour ainsi dire à la texture de l'organe qui la reçoit; il faut qu'elle soit apte à déterminer un certain mode de vibrations de certains nerfs, et elle n'est perçue qu'en tant qu'elle détermine ces vibrations. Ainsi le nerf optique, dilacéré, donne des impressions visuelles. Une cause complexe agissant sur différents nerfs, chacun triera l'excitation que sa structure lui permet de recevoir et laissera les autres.

Le sens de l'ouïe est sujet à des erreurs qu'on peut facilement rapprocher de celles qu'on vient de voir. La lutte des impressions extérieures se manifeste fréquemment; il est difficile d'entendre au milieu du bruit, et les excitations les plus fortes empêchent les autres d'être perçues. A la représentation d'un opéra, il est souvent impossible de comprendre les paroles prononcées par le chanteur, soit à cause de l'accompagnement, soit à cause de la façon dont les paroles sont déformées pour être adaptées à la musique. Il est facile de percevoir ces paroles si l'on en prend connaissance d'abord. Elles ont alors, en effet, moins de peine à parvenir à l'esprit, grâce à l'effet de l'habitude, et elles sont moins facilement éliminées dans la lutte qui s'établit entre les diverses excitations. Les sons ou les séries de sons ressemblant aux sons ou aux séries déjà entendues sont plus facilement perçus. Si l'on a été particulièrement frappé, en entendant un air, par un passage, un trait, une modulation, une partie accessoire même, et si l'on entend un autre air, que l'on ne connaît pas et où se trouve un passage semblable à celui qu'on a remarqué dans le premier, on sera porté à attribuer aux deux airs une ressemblance plus grande que celle qu'ils ont en réalité, ou même à les confondre. De même, un mot qui ne nous est pas familier et qui ressemble à un autre mot que nous connaissons peut parfois être confondu avec ce dernier. Cette illusion se rapproche beaucoup des erreurs visuelles que j'ai citées plus haut. Les gens ignorants qui connaissent peu de mots et qui ont peu de facilité

pour en apprendre d'autres ont souvent cette illusion. Parlez-leur d'une fièvre muqueuse, beaucoup d'entre eux entendront invariablement fièvre *moqueuse*, et ce n'est qu'à grand'peine qu'on pourra corriger l'erreur, c'est-à-dire préparer les voies où doit passer l'excitation.

Les phénomènes pathologiques présentent des cas analogues.

« Les monomanes tristes en proie à des hallucinations de l'ouïe entendent, dit Brierre de Boismont [1], des paroles désagréables, blessantes, pénibles, railleuses. « Les plus nombreuses proviennent des ennemis, des persécuteurs. » Sur 55 cas d'hallucinations de l'ouïe dans la lypémanie, on a noté 53 fois des hallucinations douloureuses.

Les illusions de l'ouïe qui se produisent dans les rêves montrent encore la même loi. Le rêve de Napoléon déjà cité en est un exemple. « Si l'on rêve d'un duel, dit encore Brierre de Boismont, le bruit que l'on entend réellement devient aussitôt la décharge des pistolets des combattants. Si un orateur prononce un discours, le bruit devient celui des applaudissements de son auditoire supposé. Si le dormeur est transporté par son rêve au milieu des ruines, le bruit paraît celui de la chute de quelque partie de cette masse. »

Il est évident, et c'est là une remarque qui s'applique à presque tous les faits que l'on explique par l'association, que l'association à elle seule ne peut rendre compte de ces phénomènes et qu'il faut faire intervenir aussi la concurrence et la sélection [2].

Les excitations tactiles peuvent être suivies d'illusions analogues à celles de la vue et de l'ouïe. Voici un fait qui se rapproche des *lapsus visuels* et des erreurs acoustiques de même nature. « J'ai eu dans mon service, dit M. Luys, une malade jeune encore qui pendant longtemps avait été attachée à la Salpêtrière comme fille de lingerie pour plier les linges et rouler les bandes. Dans les dernières années de sa vie, cette femme, étant devenue complètement aveugle et paraplégique, présentait les phénomènes suivants : étant dans le décubitus dorsal, venait-on à mettre entre ses doigts une bande non roulée, un bout de corde même, immédiatement ce contact éveillait en elle d'anciens souvenirs : elle se mettait à opérer des mouvements de roulement avec ses mains, automatiquement, sans savoir ce qu'elle faisait, comme si c'eût été un appareil d'engrenage mécanique [3]. » M. Luys cite également, d'après Mesnet, l'histoire célèbre du militaire qui, dans certaines crises somnambuliques venues à la

1. Brierre de Boismont, *Des hallucinations*.
2. Voir aussi Esquirol, *Des maladies mentales*, I, 160 et suiv., un cas curieux
3. Luys, *Le cerveau et ses fonctions*, p. 110.

suite d'une blessure à la tête, se mettait en position comme s'il allait assister à une scène de combat quand on lui plaçait dans la main une canne coudée.

Il est évident qu'il y a là une erreur, s'il m'est permis d'employer cette expression, de la classe de celles que nous avons déjà vues. Une partie de l'impression extérieure est seule perçue et seule peut déterminer l'action : c'est celle qui, grâce aux expériences antérieures, peut être plus facilement reçue et qui réveille d'anciennes tendances. La canne coudée agit par ses ressemblances avec un fusil, la corde par ses ressemblances avec une bande de linge.

L'habitude est une des principales causes qui peuvent faciliter un fait physio-psychologique. Les faits que je viens de citer peuvent être attribués en somme à une sorte d'*induction sensorielle*. L'attention, la force de l'excitation, et des circonstances particulières peuvent intervenir tantôt pour venir en aide à l'habitude, tantôt pour la combattre. On a pu le remarquer souvent, et les faits que j'ai cités offrent plusieurs exemples de ce cas.

Voici quelques cas où l'illusion est déterminée par d'autres causes que l'habitude, intervenant pour favoriser, au détriment des autres, une excitation ou une tendance particulière.

Attention, préoccupation. — « L'observation montre que la succession interne de nos perceptions peut ne pas correspondre à la succession externe des excitations : en d'autres termes, une excitation qui, en réalité, est postérieure à une autre, peut être perçue comme antérieure. L'observation intérieure ne laisse aucun doute sur la cause de cette illusion : elle est due à l'état variable d'effort de l'attention. Quand l'effort est faible, cela n'a jamais lieu ; mais, quand il est intense, il peut se produire une véritable anticipation de l'esprit [1]. » Quelquefois l'illusion est volontaire. Brierre de Boismont parle d'un peintre qui, après avoir regardé attentivement son modèle pendant une demi-heure, en esquissant ses traits sur la toile, pouvait à volonté, quand le modèle n'y était plus, l'apercevoir aussi distinctement que lorsqu'il était assis sur sa chaise, devant le peintre [2]. »

Force de l'impression et de l'émotion qu'elle produit. — Une dame, après avoir eu avec trois personnes une conversation qui l'impressionna vivement, eut sans cesse cette conversation présente à l'esprit ; elle ne pouvait s'en distraire. « Quelques jours après, elle présenta les phénomènes suivants : quand elle est dans sa chambre

1. Th. Ribot, *De la durée des actes psychiques* (*Revue philosophique*, mars 1876).
2. *Des hallucinations*, p. 25.

seule, elle se laisse aller à ses idées ; elle perd peu à peu conscience de tout ce qui l'entoure, et alors apparaissent à ses yeux les trois personnes avec qui elle a eu cette conversation; elles occupent les mêmes places ; elle distingue leurs voix; l'une a la voix aiguë et criarde qui la fatigue, et elle ressent l'impression aussi vive qu'au début. Elle sort de cet état quand on vient la voir; quand on l'appelle, elle éprouve une sensation particulière, comme si on la réveillait ; cet état se reproduisait même en marchant, et Mme G... n'avait nulle conscience des endroits qu'elle traversait ni des personnes qu'elle voyait[1]. »

Persistance. — La persistance d'une impression peut, comme nous l'avons vu, amener l'erreur, de même que la force. « Quelques alcooliques, dit Dagonet, conservent plus ou moins longtemps l'impression qu'ils viennent de recevoir et qui se fait chez beaucoup d'entre eux avec une extrême lenteur. La perception d'une couleur vive persiste en pareil cas, de manière à empêcher la perception de toute autre nouvelle couleur[2]. »

Les impressions auditives persistent également. Chacun peut s'assurer qu'un bruit fort longtemps continué, est perçu alors même qu'il ne se produit plus, et nuit dans une certaine mesure à l'audition des sons différents.

Insensibilité de l'organe. — Il arrive souvent qu'une excitation qui a persisté pendant longtemps émousse la sensibilité de l'organe qui la reçoit; elle cesse alors momentanément d'être perçue, et les excitations concomitantes l'emportent sur elle.

La vision des couleurs complémentaires provient d'une sélection de cette nature opérée sur la lumière qui arrive à l'œil. Si l'on regarde avec fixité une surface rouge, la rétine devient bientôt incapable de recevoir l'excitation des rayons de cette couleur, et, si l'on porte ensuite les yeux sur une surface blanche, les rayons rouges ne peuvent être perçus, et les rayons complémentaires qui constituent du vert seront triés, choisis, et donneront à la conscience l'impression d'une surface verte remplaçant la surface rouge vue avant elle.

La zone du spectre où le violet commence à se montrer paraît plus ou moins violette ou plus ou moins bleue, selon que l'on commence à regarder le spectre par une extrémité ou par l'autre. Si l'on commence par le côté violet, l'œil devient moins apte à percevoir cette couleur, et le bleu l'emporte[3].

1. Baillarger, cité par Luys, *Actions réflexes du cerveau.*
2. Cité par Luys, *Actions réflexes du cerveau*, p. 29.
3. Delbœuf et Spring, *Revue scientifique*, art. cité.

Les exemples qui précèdent suffisent pour faire voir l'effet de la concurrence et de la sélection dans l'ordre des sensations. Les lois générales qui s'appliquent aux erreurs de la sensation montrent combien est grande l'influence des conditions que rencontrent les excitations extérieures.

Il résulte de la théorie de la concurrence et de la sélection que : 1° les erreurs doivent souvent être en rapport avec les habitudes d'esprit ou de corps des visionnaires ; 2° les illusions et les hallucinations auront bien plus de chances de se produire quand les impressions extérieures seront ou moins nettes, ou moins vives, ou moins variées. C'est là, en effet, ce que l'expérience vérifie.

La sélection est très visible aussi dans le rêve. L'interprétation donnée des sensations qui frappent le dormeur en est un exemple frappant. Une partie de l'esprit seulement est alors en activité, et l'activité des autres parties ne peut plus intervenir ; de là viennent le réveil d'idées oubliées, réveillées par une faible association, grâce au peu de concurrence que les autres tendances leur font, et le choix qui s'opère parmi les impressions reçues.

Les inductions tirées *a priori* des lois connues de l'esprit et de l'organisme peuvent donc être considérées comme vérifiées dans le domaine de la sensation.

F. Paulhan.

(*A suivre.*)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Egger (de l'Institut). OBSERVATIONS ET RÉFLEXIONS SUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'INTELLIGENCE ET DU LANGAGE CHEZ LES ENFANTS (Brochure in-8°, 70 pages, Paris, Picard, 1879).

En faisant appel, il y a quelques mois, aux observateurs de l'enfance [1], en réclamant des journaux paternels et maternels, composés par des témoins sympathiques et attentifs, nous ne comptions pas avoir de sitôt la bonne fortune de lire sur le sujet qui nous occupait un mémoire substantiel et précis, riche de faits et de tous points remarquable, comme celui que vient de publier M. E. Egger. La psychologie sans doute est prête à prendre de toutes mains et à accepter avec reconnaissance tous les renseignements qui lui seront fournis sur le premier âge de la vie ; mais combien sont plus précieuses, plus instructives pour elle, les observations qui lui viennent d'esprits éminents ou distingués, et, par exemple, quand il s'agit de l'acquisition et du développement du langage chez les enfants, les remarques d'un philologue rompu aux analyses grammaticales, et habitué dès longtemps à pénétrer les secrets des langues! On a beau dire que, pour connaître et interpréter les faits, il suffit au premier venu de les observer : le travail de M. Egger prouvera une fois de plus que les qualités personnelles de l'observateur ne sont pas de celles qui « ne font rien à l'affaire ».

C'est le langage, comme il était naturel, qui a le plus retenu l'attention de M. Egger. Des faits qu'il a recueillis sur ce point ressort une vérité qui nous paraît acquise à la psychologie : c'est la part d'invention et d'initiative personnelle qui revient à l'enfant dans l'acquisition du langage. « L'enfant que j'observe en ce moment articule déjà beaucoup de sons. Il n'y a pas un seul de ses besoins pour lequel il n'invente un ou plusieurs sons articulés, sans qu'aucun exemple volontaire ou involontaire lui soit proposé... » — « Le travail intellectuel, chez l'enfant, est très actif, et son langage suit ce travail avec une facilité d'invention qui déroute quelquefois notre attention la plus sagace. » Ces réflexions confirment celles d'Albert Lemoine et de M. Taine. Il est certain que l'enfant a un langage à lui, et qu'il nous l'enseigne avant d'apprendre le nôtre. Il crée des mots, dont il s'impatiente souvent de ne

1. Voyez la *Revue philosophique*, du 1er novembre 1878.

pouvoir nous faire comprendre le sens. Et, quand il se décide enfin à bégayer la langue maternelle, on peut dire qu'il l'apprend comme nous apprenons nous-même les langues étrangères, par la comparaison des mots inconnus avec ceux que nous connaissions déjà.

Il ne faut cependant rien exagérer, et peut-être M. Egger abonde-t-il un peu trop dans son sens, lorsque, frappé de la merveilleuse facilité des enfants à construire un vocabulaire à eux, il ne fait aucune restriction, aucune réserve, sur la nature et les limites de ce pouvoir inventif. A dire vrai, les sons qui composent le langage enfantin ne sont pas dus à une initiative absolument spontanée. L'enfant qui, dès les premiers jours de sa vie, a entendu résonner à ses oreilles les mots de la langue maternelle, profite nécessairement, dans la création de son vocabulaire, de ces mots qu'il imite et qu'il estropie en les imitant. Les articulations qu'il emploie sont souvent moins nouvelles qu'elles ne paraissent; leur nouveauté n'a pour principe que l'imperfection des organes faibles et mal assurés de l'enfant, qui déforme les mots qu'on lui suggère. Il traite en effet les mots un peu comme les jouets qu'on lui met entre les mains. Ajoutons qu'un certain nombre d'expressions puériles sont l'ouvrage, non des enfants, mais des mamans et des nourrices, qui, continuant religieusement la tradition, s'empressent d'enseigner à leurs nourrissons le langage convenu que toutes les mères parlent aux nouveau-nés.

Cette part faite à l'imitation, il n'en reste pas moins vrai que l'enfant a une véritable initiative verbale, que cette initiative serait plus grande encore si elle était surexcitée par le besoin, si ses facultés inventives n'étaient pas réduites à l'inaction par l'enseignement de la langue toute faite qu'on lui impose. Il est temps de renoncer à ce vieux préjugé que l'homme n'a aucune spontanéité de langage et que l'enfant parle comme un perroquet, parce qu'il entend parler. S'il fallait citer sur ce point une expérience décisive, j'invoquerais le témoignage des instituteurs de Laura Bridgman, la femme aveugle, sourde et muette. Au dire du Dr Howe, Laura dispose, pour désigner ses amies et les personnes qu'elle connaît intimement, d'une cinquantaine de signes vocaux : « rire éclatant pour l'une, gloussement pour une autre, son nasal pour une troisième, son guttural pour une quatrième. » Ne voit-on pas éclater ici, avec une force que l'abolition des sens met plus nettement en relief, le pouvoir expressif de l'homme, pouvoir qui consiste essentiellement dans l'attribution d'un sens à un signe vocal?

Ce que M. Egger accorde aussi à l'enfant, c'est la tendance à généraliser le sens des mots qu'il prend tout faits dans le langage de ses parents, ou de ceux qu'il a lui-même fabriqués. « Le même mot, grâce à des analogies ou à d'autres rapports que l'enfant saisit très vite, lui sert pour exprimer des idées souvent fort éloignées l'une de l'autre. » La *Revue philosophique* donnait récemment de cet instinct généralisateur un exemple bien significatif : celui d'un enfant anglais qui, ayant appris le sens du mot *quack*, canard, employait indifféremment ce mot

pour désigner l'eau, tous les oiseaux et tous les insectes, tous les liquides, enfin les pièces de monnaie elles-mêmes, parce que sur un décime français il avait aperçu un aigle [1]. Ces généralisations indiscrètes et abusives tiennent sans doute en premier lieu à la pauvreté du vocabulaire enfantin. L'enfant est comme un homme qui, n'ayant pas beaucoup de vaisselle, mangerait tous les mets de son repas dans la même assiette : il fait entrer de force plusieurs sens dans un seul et même terme. On trouverait en grand nombre des exemples analogues dans les langues des peuples primitifs; ainsi les Romains appelaient les éléphants des *bœufs de Lucanie.* Mais ce ne sont pas seulement des raisons d'économie qui dirigent l'enfant : s'il fait voyager les mots d'un sens à un autre, c'est qu'il a réellement une merveilleuse aptitude à saisir entre les choses des rapports qui échappent même à la finesse de l'homme mûr.

Ce qui donne un attrait particulier aux études de M. Egger sur le langage enfantin, c'est qu'on y retrouve sans cesse les préoccupations du philologue et la science de l'helléniste. — Une petite fille de trois ans veut dire à son frère qu'elle lui donnera seulement le dernier — *celui qui restera* — des bonbons qu'elle possède, et elle s'exprime de cette façon bizarre : « *Je te donnerai le qu'un.* » Or il se trouve, remarque M. Egger, que le grec μόνος, seul, vient du verbe μένω, rester. La petite fille a fait du grec sans le savoir. — Dans la tendance à supprimer le verbe abstrait *être* et à composer des verbes attributifs concrets, et de même dans la formation des mots par dérivation, dans l'altération des voyelles et des consonnes, dans l'instinct grammatical de la flexion, et à d'autres points de vue encore, M. Egger est tout heureux de signaler de curieuses analogies entre les procédés enfantins et les lois générales qui ont présidé à l'organisation des langues. Comment ne pas admirer en particulier la logique rigoureuse qui conduit l'enfant à se mettre en contradiction avec l'usage, et qui explique la plupart de ses fautes contre la grammaire? L'enfant observé par M. Egger, se rappelant que *rendre* a pour participe *rendu*, disait *prendu* de *prendre*, *éteindu* de *éteindre*. De même, Laura Bridgman écrivait *eated* pour *ate*, de *eat*, *seed* pour *saw*, de *see*. Il n'est personne qui n'ait recueilli dans sa propre expérience des faits analogues. J'avais eu beaucoup de peine à apprendre à un enfant de trois ans que le pluriel de *cheval* est *chevaux* : un jour passe dans la rue un escadron de dragons : « Papa, me crie l'enfant, voilà des soldats à *chevaux*. » Et la logique puérile mettait ma grammaire en déroute! Cette logique instinctive est si puissante, ses effets sont si réels, que M. Max Mueller a pu dire : « Ce sont les enfants qui épurent les langues ; ils ont éliminé peu à peu un grand nombre de formes irrégulières [2]. »

Une autre partie intéressante du travail de M. Egger, c'est le chapitre

1. Voyez la *Revue philosophique*, du 1er nov. 1878, p. 503.
2. Max Mueller, *Lectures on the science of langage*, I. 66.

consacré aux « infirmités réelles » de l'intelligence chez les enfants (p. 25-39). Rien de plus instructif que cette étude des tâtonnements et, si je puis dire, des gaucheries de la raison qui s'essaye. Citons, par exemple, la petite fille qui, entendant appeler du nom de Marie sa sœur aînée, âgée de neuf ans, s'imaginait qu'on lui donnerait le même nom, le jour où elle aurait atteint le même âge. Citons encore le petit garçon à qui l'on dit qu'il a trois ans et six mois et qui tout étonné s'écrie : « J'ai donc deux âges ! »

On sait depuis longtemps que le pouvoir d'abstraire, comme toutes les facultés scientifiques, tarde à se développer chez l'enfant, tandis que l'imagination et les facultés poétiques qui lui font cortège sont extrêmement précoces. M. Egger confirme ces deux vérités par des observations nouvelles. Un enfant à qui l'on veut faire lire le chiffre 3, numéro d'une maison, s'y refuse, parce qu'il ne voit qu'un seul chiffre et que dans son esprit « trois » représente une pluralité. C'est exactement le même instinct qui déterminait les Grecs et les Romains, dans leur notation numérique, à écrire III, en répétant trois fois le même signe. Toujours préoccupé de montrer la ressemblance de l'enfant et des peuples primitifs, M. Egger rapproche les métaphores où se complaît l'imagination puérile des expressions concrètes si communes dans les langues anciennes. Pour l'enfant, l'espace, c'est le ciel; le temps, c'est l'année. Pour désigner le milieu du jour, les Grecs disaient πλήθουσα ἀγορά, *la place pleine*; pour désigner le soir : βούλυσις, *le dételement des bœufs*.

Mais l'imagination de l'enfant ne se manifeste pas seulement par des métaphores, par des images, comme chez la petite fille qui définissait la glace « une eau qui dort profondément ». Cette imagination est vraiment créatrice. « L'enfant veut créer sans cesse. C'est une création qu'un trou en terre. De cette même terre qui sort du trou et qu'il tasse avec ses mains, l'enfant élève des montagnes qui lui paraissent d'une hauteur incalculable ; un tas de poussière représente des architectures féeriques [1]. » Si l'on essaye de classer les diverses tendances de cette imagination créatrice, on y remarquera surtout l'instinct mythologique d'où sont sorties les religions primitives, et un instinct dramatique très prononcé. L'enfant est un petit mythologue, qui personnifie les choses inanimées, qui humanise la nature, qui demande : « Où est la bonne du soleil? » qui, ne voyant plus l'arc-en-ciel, s'écrie : « L'arc-en-ciel dort maintenant. » L'enfant est aussi un poète, qui, sans croire à ses fictions, s'y complaît, à demi dupe de ses propres inventions, comme le spectateur l'est au théâtre de l'action représentée devant lui. Le fils de Tiedemann, avant l'âge de trois ans, imaginait des conversations entre des personnages qu'il faisait représenter par des tiges de choux. M. Egger cite, dans le même ordre d'exemples, le fait suivant : « Un enfant de vingt mois connaît, reconnaît et rappelle très bien de mémoire quelques personnes

1. Champfleury, *les Enfants*, p. 154.

qu'il voit habituellement dans ses promenades au jardin du Luxembourg, une bonne, par exemple, et l'enfant qu'elle conduit. Un jour, il nous quitte en prononçant tant bien que mal les trois noms de Luxembourg, de la bonne, de l'enfant. Il va dans la pièce voisine, fait semblant de dire bonjour à ces deux personnages, revient raconter avec la même simplicité ce qu'il vient de faire. Evidemment rien dans la pièce voisine ne rappelle le Luxembourg, ni ses habitués. C'est donc là ce que j'appellerai un acte d'imagination dramatique, c'est le *drame* dans son germe élémentaire. » (P. 13.)

Combien d'autres observations intéressantes nous pourrions recueillir encore dans l'opuscule de M. Egger? Après avoir étudié, dans les trois premiers chapitres de son travail, les progrès du langage et de l'intelligence chez les tout petits enfants, l'auteur pousse un peu plus loin ses recherches et examine jusqu'à la huitième ou neuvième année le développement des idées morales et religieuses. Ici, comme partout, il se montre avec raison préoccupé de rapprocher l'évolution individuelle de l'enfant et l'évolution spécifique de l'humanité. « L'enfance, dit-il, renouvelle chaque jour sous nos yeux des tâtonnements et des essais que l'histoire retrouve dans la vie des anciennes sociétés et dont la trace subsiste encore dans la vie des sociétés modernes. » — « Dans l'écolier de sept ou huit ans, nous avons sous les yeux un Indien de l'âge védique, un Grec du temps d'Homère, un Hébreu du temps de Moïse. » (P. 65.)

Cette idée, dont la vérité ne saurait être contestée, domine toutes les observations de détail, toutes les anecdotes de la vie enfantine recueillies par M. Egger : elle en fait l'unité, elle en constitue la philosophie générale. L'auteur s'est gardé de tout système préconçu, de toute théorie sur l'âme et les facultés. C'est avec discrétion qu'il interprète les faits. Il ne pousse pas cependant la réserve jusqu'à dissimuler son spiritualisme, et l'ouvrage s'achève par une franche et ferme déclaration de principes : « L'âme est l'idée qui s'impose à nous comme dernière et seule explication des mystères de notre nature. »

Il n'y a pas, selon nous, d'inexactitudes graves à relever dans ce remarquable essai de psychologie infantile. Notons seulement un ou deux points qui pourraient prêter à la discussion. Est-il absolument vrai de réduire ce qu'on appelle l'instinct « à des facultés déjà tout en acte dès le début » (p. 8)? N'est-ce pas un peu se payer de mots qu'établir une distinction radicale entre « les faits qui tiennent à l'intelligence et ceux qui tiennent à l'instinct » (p. 6)? D'autre part, dans un langage philosophique précis, tel que celui de M. Egger, est-il permis de parler de « fonctions *intelligentes*, mais *sans conscience* » (p. 7)? L'intelligence n'est-elle pas inséparable de la conscience? Disons enfin que quelques observations, un peu nouvelles, auraient besoin d'être contrôlées, celle-ci, par exemple, que « la voix des enfants, dans le premier âge, n'est pas caractérisée par un timbre individuel. » Mais, ces légères réserves faites, il faut s'empresser de dire que, par la

sûreté comme par l'abondance de ses informations, le mémoire que nous venons d'analyser intéressera vivement tous les amis de la psychologie, tous ceux qui veulent étudier l'homme dans l'enfant. Ce travail est la preuve que, sans être philosophe de profession, un observateur exact peut rendre d'importants services à la philosophie.

GABRIEL COMPAYRÉ.

Alexandre Bain. — EDUCATION AS A SCIENCE. Londres, Kegan Paul et Cie. 1879.

M. Bain s'est proposé dans ce livre de traiter de l'éducation à un point de vue scientifique. Aussi commence-t-il, ce qui ne semble pas une précaution superflue, par chercher à définir l'éducation. Il écarte successivement certaines définitions, qui lui paraissent trop larges pour être précises. Par exemple, l'un des fondateurs du système national prussien, Stein, voit dans l'éducation « l'évolution égale et harmonieuse des facultés humaines, par une méthode fondée sur la nature de l'esprit et qui a pour objet de développer chacune des puissances de l'âme, de solliciter tous les principes rudimentaires de la vie, d'écarter toute culture trop spéciale, et de perfectionner soigneusement les tendances d'où dépendent la force et la valeur des hommes. » Il est clair que cette définition ne tient compte ni des aptitudes particulières de certains individus, ni de l'intérêt de la société à encourager les dispositions exceptionnelles pour des fonctions déterminées, ni de l'impuissance du maître à provoquer un développement harmonieux dans toutes les directions, et de l'obligation qui , par suite, s'impose à lui de faire un choix selon l'importance relative de chacune d'elles.

D'autre part, Stuart Mill ne nous apprend pas grand'chose en définissant l'éducation « la culture que chaque génération donne méthodiquement à ceux qui doivent la remplacer, pour les mettre en état de conserver tout au moins et, s'il est possible, d'augmenter la somme des progrès déjà réalisés. » Mais quelles sont les conditions les plus propres pour atteindre ce but? C'est ce que la définition ne laisse même pas entrevoir. Enfin, contre l'opinion de Stuart Mill et d'Herbert Spencer, M. Bain pense qu'il faut exclure de l'idée scientifique de l'éducation tout ce qui concerne le développement physique et l'hygiène. Il croit également que la culture morale, religieuse, esthétique, professionnelle ou technique , ne fait qu'indirectement partie de l'éducation. Le fait essentiel qu'implique celle-ci, c'est le pouvoir qu'a l'esprit d'être façonné par l'action du maître, d'acquérir par là ce qu'il n'avait pas. Ce pouvoir ne peut se manifester que par la mémoire, ou, pour mieux dire, il est la mémoire même. Fortifier la mémoire, voilà donc l'objet principal de l'éducation. On voit que, pour M. Bain, elle reste presque entièrement

confinée dans la sphère intellectuelle; encore ne suppose-t-elle pas l'emploi de toutes les fonctions de l'entendement. Par exemple, elle n'a que peu de chose à voir avec le génie créateur de l'artiste. « Une analyse aussi approfondie que possible de la partie de l'intelligence à laquelle se rapportent la mémoire, l'acquisition, la *rétention* (retentiveness), avec une étude suffisante des autres facultés soit intellectuelles, soit sensibles, qui concourent au même résultat général, voilà la première grande division que comporte la science de l'éducation. »

A cette partie toute psychologique s'en ajoute une autre, qui a pour objet de fixer l'ordre logique selon lequel les diverses matières doivent se succéder dans l'enseignement. Cet ordre est déterminé par leur dépendance mutuelle, leur simplicité ou leur complexité relatives.

Avant d'aborder la partie psychologique, M. Bain présente quelques considérations intéressantes sur les données physiologiques qui se rapportent à l'éducation. La mémoire a son fondement dans une propriété du système nerveux, propriété qui, comme toutes celles de l'organisme, s'entretient par la nutrition. Pour développer la mémoire, il faut nourrir le cerveau. Mais il importe que les autres organes ne détournent pas à leur profit une trop grande part de l'alimentation générale; un exercice exagéré du système musculaire aura pour effet inévitable d'entraver la croissance de l'esprit. — Platon remarquait déjà que les athlètes avaient d'ordinaire l'intelligence obtuse. — De plus, au point de vue physiologique, la mémoire ou faculté d'acquisition est constituée par « une série de nouvelles formations nerveuses, par l'établissement d'une quantité de sentiers battus, selon certaines directions, au sein de la substance cérébrale. Or il est probable que, de toutes les opérations intellectuelles, c'est celle-là qui exige la plus grande somme de nourriture. Exercer un pouvoir déjà acquis est chose beaucoup plus facile, beaucoup moins coûteuse que de s'assurer une nouvelle acquisition. » M. Bain en conclut qu'il convient d'exercer la mémoire aux époques où le cerveau, réparé par le sommeil, fortifié par la nourriture, est en possession de son maximum d'énergie; c'est dans la matinée, pendant les deux ou trois heures qui suivent le premier repas; après le second repas, la plasticité de l'esprit est déjà moindre; le soir, elle est fort affaiblie. Mais d'autres facultés peuvent alors être utilement appliquées : la composition, par exemple, entraîne, d'une manière générale, une moins grande dépense de force nerveuse que l'acquisition des connaissances. Ce sont les émotions, quand elles ne sont ni violentes ni excessives, qui coûtent le moins d'énergie cérébrale. La jeunesse est plus favorable que l'âge mûr aux travaux d'acquisition, l'hiver que l'été.

Nous ne suivrons pas M. Bain dans l'exposition qu'il présente des deux grandes parties de la science de l'éducation. Dans la partie psychologique, il distingue trois facultés essentielles : la faculté de rétention (retentive faculty), laquelle suppose la perception des différences (discrimination); la faculté de saisir les ressemblances (similarity or agreement);

enfin la faculté de faire usage des connaissances acquises pour les constructions nouvelles (constructiveness). Il s'attache à déterminer les conditions nécessaires de développement de chacune d'elles. Il parle ensuite des émotions considérées surtout comme motifs propres à être mis en usage par le maître. Sauf quelques fines remarques de détail, toute cette analyse ne nous a rien paru offrir de bien intéressant ni de bien nouveau.

Dans la partie relative à l'enchaînement logique des matières, M. Bain insiste longuement sur le passage du concret à l'abstrait : C'est là, selon lui, le point le plus important dans l'éducation. Les préceptes qu'il donne pour faire opérer à l'esprit de l'elève cette grave transition seront médités avec fruit par les théoriciens de la science pédagogique. La question des études classiques ne pouvait manquer de trouver sa place dans un pareil ouvrage. M. Bain expose consciencieusement le pour et le contre : les arguments en faveur des langues mortes lui paraissent légers. Il trace le plan d'un enseignement mieux approprié, selon lui, aux exigences de la société moderne et aux lois véritables du développement de l'esprit : il comprend : 1° les sciences, qui doivent occuper la place de beaucoup la plus considérable ; 2° les humanités, c'est-à-dire d'une part l'histoire et la sociologie, d'autre part un aperçu plus ou moins sommaire de la littérature de tous les peuples ; 3° des exercices de composition dans la langue maternelle et l'étude approfondie de la littérature nationale.

Il serait intéressant d'établir un parallèle entre l'ouvrage de M. Bain et celui d'Herbert Spencer sur le même sujet. Nous ne pouvons songer à l'entreprendre ; mais, tout en rendant justice à nombre d'observations ingénieuses, pénétrantes et d'une incontestable utilité, nous devons reconnaître que, pour la netteté du plan, la rigueur de la méthode, l'originalité des vues et l'importance pratique des conclusions, le livre de M. Bain est sensiblement inférieur à celui de son illustre compatriote.

Y.

Fr. Harms. — Die Philosophie in ihrer Geschichte. — I. Psychologie. 1 vol in-8°, x-398 pages. Th. Grieben ; Berlin, 1878.

Le nouvel ouvrage de M. Harms, dont on connaît la *Philosophie depuis Kant* [1], appartient comme ce dernier à la « Bibliothèque de science et littérature » publiée à Berlin et ouverte aux sciences spéciales (droit, médecine, histoire, etc.) aussi bien qu'à la philosophie. M. Harms a pris à charge de nous exposer « la philosophie dans son histoire » en deux parties, d'abord la psychologie, ensuite la logique et l'éthique. C'est de la première seule qu'il s'agit ici.

Le titre de cet ouvrage semble annoncer au lecteur une étude

1. *Revue philosophique*, tome III, p. 519-527.

complète, méthodique et impartiale des grandes doctrines de la psychologie ancienne, moderne et contemporaine. A coup sûr, il serait intéressant d'étudier les rapports de la psychologie avec les autres sciences, de montrer comment la science de l'âme a fini par se constituer à part sans rompre avec les sciences physiologiques ; une fois établi l'objet de cette science particulière et générale à la fois, on a le droit d'examiner les théories spéciales relatives à la sensibilité physique ou morale, aux procédés et aux opérations de l'intelligence, aux lois de la volonté ; finalement, il est utile, indispensable de discuter le problème de la nature de l'âme, du libre arbitre, de la personnalité humaine. Cette marche ascendante de la pensée philosophique a été sans doute la même, ou à peu près, pour les psychologues de tous les temps, et c'est à la lumière des faits, principalement du fait primitif de la conscience, que ces philosophes élucidèrent bien ou mal la question métaphysique de l'essence de l'âme. Si toutes les vérités particulières de cette science eussent matériellement dépendu d'un système philosophique défini, la divergence et la multiplicité des opinions sur ce point capital eussent risqué de compromettre dès les temps les plus primitifs l'avenir et le développement de la psychologie : pourtant, à l'époque même d'Aristote, les écoles les plus diverses, bien que divisées sur le problème fondamental, s'accordaient déjà sur nombre de faits psychologiques. La psychologie n'était donc pas alors et n'est pas davantage aujourd'hui, par destination, « un système de philosophie. »

M. Harms ne l'entend pas ainsi. « Il n'y a point de philosophie sans un concept de l'âme, et point de concept de l'âme sans une philosophie, » nous dit-il; de sorte que, bon gré mal gré, tout psychologue, suivant un procédé de critique depuis longtemps connu parmi nous, sera enrégimenté parmi les métaphysiciens, classé, étiqueté. M. Harms n'admet pas qu'on suspende, même à titre provisoire, son jugement sur la nature de l'âme : si vous hésitez, si vous vous bornez à l'étude des phénomènes mentaux, comme fait le physicien à l'égard des choses physiques, vous êtes un sceptique, pour ne rien dire de plus. « La psychologie empirique, qui ne veut rien être qu'une phénoménologie indépendamment de tout concept de l'âme, n'appartient même pas aux sciences empiriques; mais elle se rattache à la philosophie, et elle n'est qu'une forme du scepticisme d'où elle sort. » Or M. Harms, qui a le scepticisme en horreur, a voulu replacer sur sa base la philosophie, et particulièrement la psychologie, qu'il définit « une métaphysique de l'âme ». L'empirisme n'a aucune idée de l'âme ; donc il n'est pas une psychologie, encore moins une philosophie.

On saisit là sur le vif le grave souci de l'auteur. L'empirisme envahit tout. Il n'est bruit en Allemagne, en Angleterre et en France que des recherches sur les rapports des phénomènes internes et externes, sur les conditions physiques des faits de conscience, sur les lois d'association et de combinaison de ces faits, sur l'évolution des idées sensibles et la localisation cérébrale des fonctions intellectuelles ou autres. La

psychologie, et avec elle la philosophie, va-t-elle donc se laisser absorber par les sciences empiriques ? M. Harms le craint, et en conséquence on nous avertit qu'il s'est proposé de combattre l'empirisme contemporain, *die Schrift bekämpft den Empirismus der Gegenwart.* Grosse promesse, pleine d'attrait, si elle n'était un leurre. Et en effet M. Harms ne se contente pas d'ignorer ou d'omettre la psychologie anglaise contemporaine des Mill, Bain, G. Lewes, Spencer, Morell, Maudsley et autres : il passe sous silence toute l'école allemande, comme s'il n'en eût jamais entendu parler, et il s'en tient tout uniment à Kant, Schleiermacher, Fichte, Schelling et Hegel. C'est pousser un peu loin le goût de la brièveté, alors qu'il eût été facile de sacrifier les cent et quelques pages d'*Einleitung* où l'auteur ressasse des vérités peu nouvelles. Était-ce bien la peine de partir en guerre contre l'empirisme contemporain, de le charger de tous les péchés d'Israël, pour se dérober pareillement une fois en face de l'ennemi? M. Harms ne nous dira sans doute pas, et ne fera croire à personne, que les conditions du débat n'ont point changé depuis un demi-siècle ; que la réfutation classique des aventureuses assertions de Gassendi, de Hobbes, de Lamettrie ou d'Holbach s'applique intégralement aux savantes doctrines des empiriques idéalistes d'Angleterre ou d'Allemagne. Il a semblé et il semble encore à divers esprits sérieux qu'il y a tout au contraire de singuliers points de contact et de rapprochement entre le criticisme kantien et l'empirisme idéaliste de notre temps. Libre à M. Harms d'avoir une tout autre opinion et de voir obstinément des antinomies, des contradictions absolues où il serait préférable de substituer des vues plus larges et compréhensives ; mais ce travail même de critique irréconciliable nous fait ici défaut.

Il suffira d'indiquer au lecteur le plan de ce livre. L'histoire de la psychologie y est divisée en quatre périodes : période grecque avec ses subdivisions, période chrétienne et du moyen âge, période cartésienne, et enfin période kantienne. Dans cette étude rétrospective elle-même, où M. Harms étale un certain luxe de noms propres, il serait trop facile de signaler encore des omissions et des lacunes. On ne nous demandera sans doute pas d'entrer dans le détail d'une fastidieuse analyse qui ne nous apprendrait rien. La partie la plus curieuse, celle qui nous fait le mieux connaître l'auteur, est la dernière, celle qu'il consacre à « la psychologie depuis Kant ». Trois théories, suivant lui, dominent cette partie de la science philosophique : la théorie analytique des facultés et opérations de l'âme (Kant et Schleiermacher), la théorie constructive du développement et de la vie psychique fondée sur le concept de l'âme (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), enfin la théorie mécanique des représentations mentales (Herbart). Sur ces divers points, M. Harms est condamné à répéter des doctrines connues, trop de fois critiquées et discutées, où la poésie tient plus de place que la saine discussion. L'Allemagne contemporaine est depuis longtemps désenchantée de ces rêveries d'il y a cinquante ans ; il eût été plus

profitable au public d'exposer et d'apprécier les essais psychologiques des Wundt, Lotze, Lazarus, Caspari, Horwicz, Fechner, etc. Il sera même permis de s'étonner que M. Harms, au lieu de mentionner les idées vives et fécondes de ses philosophes favoris, ait préféré remettre en question leurs conceptions les plus contestées ou les plus abandonnées de l'esprit philosophique actuel.

Le livre de M. Harms servira peu aux psychologues métaphysiciens ; et il n'est point propre à satisfaire les esprits impartiaux, curieux avant tout de connaître l'état actuel des problèmes de psychologie, au risque de passer pour « sceptiques ».

A. DEBON.

Hermann Siebeck. — UEBER DAS BEWUSSTSEIN ALS SCHRANKE DER NATUR-ERKENNTNISS. *La conscience considérée comme limite de la connaissance naturelle.* Schultze ; Bâle, 1878 ; in-4°, 28 p.

Il y a quelque enseignement à tirer de ce « discours de fête » lu à l'Université de Bâle. Au moment où la psychologie allemande expérimentale s'efforce, avec une précision de méthode inusitée jusqu'ici en pareille matière, d'expliquer les données fondamentales de l'esprit, il n'est pas inutile d'inviter la science en général, celle de l'âme aussi bien que celle de l'univers, à l'examen de ses origines intellectuelles et de ses conditions. M. H. Siebeck rappelle avec à-propos que cette connaissance scientifique de l'extérieur n'est, à tout prendre, que le produit de l'activité mentale sous la forme universelle de la conscience. La conscience, voilà l'*ultima ratio* de notre connaissance, le terme suprême auquel tout est subordonné, lois de la nature, formes de représentation, catégories de l'esprit, principes rationnels : c'est le point central où tout aboutit. L'idée ne paraîtra point nouvelle aux philosophes, bien que digne d'être reprise à nouveau : M. Siebeck, après les savantes déclarations de MM. Dubois-Reymond et Nägeli (*Rev. scient.*, oct. 1874, avril 1878) sur « les bornes de la science », entreprend d'établir que la connaissance humaine, tout en n'ayant point de « bornes » (*Grenzen*) sous le double rapport de l'espace et du temps, rencontre et doit rencontrer toujours une insurmontable « limite » (*Schranke*) : la conscience. — On sait que, selon la remarque de Kant, ces deux expressions ne sont point exactement équivalentes : la première implique l'idée d'espace, tandis que la seconde, celle de limite, exprime dans l'usage mathématique une simple négation qui affecte une quantité, une grandeur, en tant que celle-ci ne peut jamais être considérée comme parfaite. C'est à ce thème que notre auteur donne d'intéressants développements.

La première chose à retenir, c'est que tout acte de conscience, même le plus élémentaire, est un état complexe dont la production exige du temps, un produit à la fois d'événements matériels (phéno-

mènes nerveux et cérébraux) et d'opérations mentales déterminées : c'est ce que la psychologie contemporaine appelle un « processus ». L'acte final, lorsqu'il s'agit de perceptions sensibles, arrive seul à la clarté de la conscience : aussi dit-on qu' « une intuition sensible est, non point l'image ou la copie d'une chose extérieure à la conscience et semblable en essence, mais le signe d'une occasion fournie à la conscience (d'où et comment ? il n'importe) de sentir ou de se représenter intuitivement la chose externe conformément à la nature de notre conscience. » Mais alors, si la chose en soi reste insaisissable, les rapports ou les fonctions que notre esprit institue entre les faits de perception sont purement d'ordre phénoménal comme ceux-ci, c'est-à-dire doivent se déduire de notre manière de penser. C'est le cas des catégories de l'entendement, des principes de causalité, d'espace et de temps, des concepts de force et de matière, de corps et d'âme, généralement de tous les facteurs du savoir humain.

Cette « phénoménalité de la connaissance », selon l'expression kantienne consacrée, ne s'entend d'ordinaire que des choses extérieures : ce qui est une inconséquence. Tout événement psychique en effet, représentations sensibles, sentiments, désirs, etc., peut devenir inconscient sans disparaître, et exercer encore son action sur les états présents à la conscience. La conscience ou l'inconscience ne constitue donc qu'un différence de forme dans la manière « d'être là » des états internes. Ce qu'ils sont en eux-mêmes dans le cas d'inconscience, nous l'ignorons : ce qu'ils sont en se montrant à la conscience n'est qu'une façon d'apparaître au sujet connaissant. Ainsi non-seulement le monde extérieur, mais encore tout le contenu actuel ou prochain de la conscience, y compris l'opposition du conscient et de l'inconscient, tout cela n'est qu'un mode de représentation. La distinction du monde intérieur ne s'impose à nous que *sub forma conscientiæ :* elle n'existe que par là, et sa valeur est toute d'accident.

Qu'est-ce que cette activité mentale d'où dépend la moindre notion comme la plus raffinée ? Depuis Kant, c'est ce qu'on nomme « une synthèse, c'est-à-dire la résorption d'actes psychiques multiples (représentations, perceptions) en une pensée unique, laquelle à son tour peut devenir l'objet d'une combinaison ultérieure avec d'autres pensées, et par conséquent le point de départ d'une synthèse plus haute. Il n'y a dans les actes psychiques dont la conscience est le théâtre rien d'isolé : nous pouvons bien les ramener à des éléments, dont se composera par exemple un mobile intéressé, une représentation ou un désir ; mais en réalité nous n'atteignons jamais au cours du développement de la conscience un état psychique vraiment élémentaire : la plus simple perception est toujours une résultante complexe de certaines impressions sensitives et de certaines opérations de l'entendement. » Faire attention (*aufmerken auf*) à une seule perception ou représentation entre toutes celles qui se trouvent dans la conscience, c'est encore se tenir prêt à combiner

l'objet avec d'autres éléments intégrants de la conscience. « Que dire des actions qui sont accomplies dans l'état d'inconscience, comme on l'appelle (exemple : les extases des maniaques, l'ivresse, le sommeil profond), et dont l'agent ne peut être rendu responsable? En raison de ceci, qu'une fois la crise passée tout souvenir de ce qui a eu lieu a coutume de disparaître, nous sommes autorisés à inférer que l'inconscience amenée par l'altération physiologique des organes consiste, psychologiquement parlant, dans l'absence de toute adaptation des représentations nouvelles venues avec le contenu ordinaire de la conscience, autrement dit vient de ce que toute relation est supprimée entre les premières et le cercle prédominant de représentations ou de pensées de l'individu considéré. »

De là une importante définition. Le mot « nature » désigne toute existence objectivement donnée qui peut revêtir la propriété caractéristique de la conscience, en passant par ses opérations synthétiques : il s'applique aux états de l'âme aussi bien qu'aux choses dites extérieures. Les lois du monde extérieur et celles du monde intérieur sont également des produits de cette synthèse, et il est vain de se demander si c'est la nature qui se reflète en nous, ou si c'est le contraire. Les lois de la nature sont la condition de la possibilité de la connaissance, et réciproquement les formes de la conscience sont les modes de cette activité synthétique sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance. En conséquence, on peut dire que cette activité synthétique de l'esprit est une sorte de représentation *à priori* de la nature. L'invariabilité des lois naturelles n'est que la conscience de l'universalité et de la nécessité du rapport saisi et établi par l'intelligence : aux synthèses factices trop hâtivement faites, le travail scientifique substitue des synthèses objectives, c'est-à-dire consistantes.

Les considérations sur la conception actuelle de la « philosophie naturelle » que M. H. Siebeck rattache à cette critique de la connaissance sont dignes de remarque. On ne doit pas trop prendre au mot les savants, lorsqu'ils assignent à la connaissance de la nature un but unique : résoudre les phénomènes de la nature en mécanique des atomes. Cette conception aujourd'hui régnante n'est point celle du commencement de ce siècle, imbue de l'esprit métaphysique et spéculatif, encore moins celle du temps d'Aristote. L'objectif a changé, mais les problèmes non résolus subsistent et doivent reparaître ; de sorte qu'il y a en réalité autant de définitions de cette locution : « connaître la nature », qu'il y a d'espèces de problèmes posés par l'esprit et de méthodes exigées par ces problèmes. Le lien commun, c'est la recherche de la loi suprême à laquelle toutes les autres se ramèneraient.

Mais, ce résultat même obtenu, il resterait encore à connaître l'essence de la conscience : là est l'énigme dernière, puisque la nature n'est que le contenu de la conscience. « Autre est ce contenu pour l'animal inférieur, autre pour l'homme. La philosophie naturelle n'a

à considérer comme objet de ses efforts que ce contenu lui-même, tel quel, sans avoir à scruter les raisons cachées dans l'essence même de la conscience en vertu de quoi elle a devant elle tel monde connu ou à connaître, tel assemblage complexe de lois et non un autre. La question posée par Lange : Ce monde est-il un cas spécial entre une infinité de mondes également concevables? ou bien, en tout état de cause et quels qu'eussent été les commencements des choses, l'ordre et l'achèvement de celles-ci se seraient-ils produits selon la loi de développement dans la même proportion ? Cette question se ramène à cette autre : La conscience serait-elle concevable avec d'autres facteurs de son activité que ceux sur lesquels repose la notion phénoménale du monde actuel? Par là même cette question n'est plus proprement un des objets de la connaissance naturelle, pas plus que les raisons dernières qui sont au fond de la conscience et qui rendent possible la perception de ce monde. A cause de cette propriété caractéristique, la conscience, en tant qu'elle est le *prius* de la nature subjectivement connue, n'est plus une partie intégrante de la nature, surtout au sens où ce concept est applicable à la seule recherche expérimentale. Sous ce rapport, la conscience est bien plutôt un concept nécessairement limitatif de la pensée, dont il faut tenir compte pour bien apprécier la connaissance humaine, mais impropre à fournir jamais ni voies ni moyens d'aucune sorte à la méthode scientifique. Les objets de cette dernière sont les produits de la synthèse inhérente à notre espèce de conscience : car les objets de la perception interne ou externe ne sont que cela. Supposé que la conscience elle-même devînt un objet de cette sorte de connaissance, elle ne serait plus l'élément producteur, mais le produit de cette synthèse qui lui est propre ; elle devrait alors être pour le sens interne ou externe un objet d'intuition. Or on peut bien de façon ou d'autre poser intuitivement devant sa conscience une partie quelconque de son contenu, une couleur vue, un son entendu, même une pensée en train de se développer, ou un souvenir, ou un sentiment ; le concept de conscience lui-même peut, en tant que concept, devenir l'objet d'une connaissance intuitive de ce genre ; mais l'acte producteur de la conscience ne saurait, en tant qu'acte, être lui-même l'objet d'une pareille intuition. Nous sommes contraints d'en affirmer l'existence sans pouvoir par aucun procédé nous en représenter l'essence intuitivement. Celle-ci ne tombe pas de sa nature sous la conscience, pas plus que l'œil, au moment où il a devant lui certains objets qu'il perçoit, ne peut par la même occasion être pour lui-même un objet de perception extérieure. » La conscience est donc bien quelque chose de transcendant pour l'investigation empirique, et pour la méthode des sciences naturelles une barrière.

Il est vrai qu'à un certain point de vue la théorie de la conscience rentre elle-même dans la connaissance de la nature. C'est ainsi que psychologues et physiologistes essayent d'expliquer dans quelles con-

ditions physiques s'est produite l'apparition de la conscience, « comment les forces de la matière inorganique se combinent dans la matière affectée aux organismes pour produire leur résultante de vie, de sensibilité et de conscience. » Il se peut qu'on découvre à quel degré de l'évolution naturelle, dans quelles conditions de lieu, la conscience apparaît; mais, comme on ne saisira jamais qu'une corrélation de faits, la question de l'essence de la conscience ne sera point résolue. « Loin d'être un produit du cerveau, la conscience est bien plutôt pour le cerveau même, où elle a son siège, la cause des sensations et des représentations. C'est son activité synthétique qui, par son intervention médiatrice, amène ces dernières à leur rang psychologique. Le cerveau, étant lui-même un percept sensible, rentre par là dans la série des produits de cette synthèse : qu'est-ce d'ailleurs comme chose en soi, nous n'en savons rien. »

Si la connaissance humaine trouve là sa limite, il est exact de dire en un autre sens qu'elle n'a point de bornes : c'est par là que termine M. Siebeck. D'abord la matière de nos études est toujours susceptible d'augmenter, grâce à de nouvelles recherches ; et ensuite, fût-elle toujours égale, l'esprit ne courrait point risque de s'évanouir dans une sorte d'automatisme instinctif. Il y aurait toujours lieu de soumettre à de nouvelles épreuves et à de plus hautes synthèses nos connaissances et nos systèmes.

A. DEBON.

H. Berg. — LE PLAISIR MUSICAL (*die Lust an der Musik*, Berlin, Behr, 1879, 58 pages).

L'opuscule que nous avons sous les yeux ne renferme que les premiers linéaments d'un programme que l'auteur se réserve de remplir un jour; mais, tel qu'il est, cet essai n'offre pas un médiocre intérêt au philosophe et au musicien.

Les doctrines qui ont eu cours jusqu'à présent sur la musique paraissent à M. Berg pécher par le vague des idées et l'abus de la phraséologie. Ce jugement est un peu sévère, mais il est difficile de ne pas y souscrire. Depuis Platon jusqu'à Schopenhauer, cette partie de l'esthétique ne semble pas avoir fait de grands progrès. Le caractère indéfinissable du beau musical, la multiplicité des sentiments qu'il exprime et éveille, en ont fait un thème pour de brillantes variations plutôt qu'un sujet de recherches scientifiques : on n'y touche pas sans être emporté dans la « sphère de l'infini ». Plutarque admire surtout la musique « parce qu'elle préside aux révolutions des astres » ; le Père André distingue « le beau musical essentiel, absolu, d'institution divine, et le beau musical artificiel, qui peut céder quelque chose au caprice du compositeur. » M. Cousin, dès qu'il en parle, « sent emporter aux pieds de l'éternelle miséricorde son âme tremblante sur les ailes du

repentir, de l'espérance et de l'amour. » Voilà qui est très éloquent, sinon très instructif.

M. Berg s'est interdit volontairement tous ces développements faciles; il est de l'école réaliste des Fechner, des Grant Allen, des Sully. Il prend la musique dans son état le plus rudimentaire, persuadé que l'étude de l'embryon doit précéder celle de l'organisme adulte. Réduite à la plus simple expression, la musique n'est que la succession de certains sons dont l'acuité et le mouvement sont soumis à des règles plus ou moins précises : quelle est la source du plaisir que nous éprouvons à les percevoir? C'est à Darwin que l'auteur emprunte sa réponse. Darwin part du fait que chez les animaux chanteurs, les oiseaux, les insectes, certains mammifères, la saison du chant coïncide avec celle des amours; il conclut, par induction, que les premiers hommes, ou plutôt les anthropoïdes dont nous descendons, faisaient usage de la voix pour attirer l'attention des femelles qu'ils convoitaient. Un rapport étroit s'établit à la longue entre le chant et les sentiments impétueux d'amour, de rivalité, de joie, de triomphe qui en accompagnaient toujours la production; transmise par l'hérédité aux générations successives, cette association finit par devenir indissoluble et subsista alors même que le chant eut cessé d'être exclusivement affecté à son objet primitif. Voilà pourquoi la musique sert maintenant encore à traduire et à exciter des émotions analogues à celles qui lui donnèrent jadis naissance.

Cette hypothèse explique le plaisir musical en général, mais il reste à faire voir pourquoi l'oreille préfère tels sons à tels autres, pourquoi elle n'accepte pas indifféremment toutes les combinaisons de notes, de rythmes et d'accords. D'après M. Berg, ces exigences, que la sélection sexuelle et l'hérédité ont rendues de plus en plus générales et impérieuses, ont des causes purement négatives : l'oreille ne choisit pas les sons qui lui font le plus de plaisir, mais ceux qui l'affectent le moins péniblement. Les règles fondamentales de la musique résultent nécessairement, comme l'a montré Helmholtz, de la constitution de l'appareil auditif et de la physiologie des centres nerveux. Un ébranlement régulier, isochrone des filets acoustiques produit moins de fatigue qu'une oscillation intermittente et désordonnée : de là notre aversion naturelle pour les bruits et les dissonances que les interférences accompagnent. L'excitation continuelle des mêmes cordes lasse plus vite que l'alternance des différentes parties de l'oreille; une acuité trop grande, une intensité excessive ou trop faible nécessitent encore des efforts pénibles : au contraire, le rythme, le retour périodique et prévu de certaines suites mélodiques, tout ce que fait la symétrie et l'ordonnance du chant, rend plus facile la perception, demande une moindre dépense d'attention et de force, partant charme l'oreille. Ce qu'elle recherche par-dessus tout, c'est un moyen terme entre le caprice sans règle et la monotonie sans intérêt.

Aux faits réunis par M. Berg, nous ajouterons une observation inté-

ressante que nous rencontrons dans un récent article de l'*American naturalist* (avril 1879) sous la signature de M. Xenos Clarck. On sait qu'un son musical proprement dit n'est jamais simple, mais complexe ; il se compose d'un son fondamental auquel se superposent plusieurs sons harmoniques à des intervalles de plus en plus rapprochés; les premiers intervalles, et les plus nettement perceptibles, sont l'octave, la quinte, la quarte et la tierce majeure. Chacun des sons simples dont l'ensemble constitue le son total, fait vibrer un groupe particulier de filets du nerf auditif. Ce fait, souvent répété, finit par engendrer une sorte de prédisposition organique, de courant nerveux qui se fortifie par l'hérédité. Qu'une cause quelconque mette en mouvement un des groupes dont il vient d'être question : les autres groupes tendront également à entrer en vibration. De même, si un animal chanteur, las de répéter toujours la même note, veut en varier l'altitude ; il choisira naturellement un des sons harmoniques du premier. Ainsi l'origine dernière de la loi mélodique chez les êtres organisés n'est autre que l'harmonie simultanée réalisée dans les sons de la nature inorganique. Cette doctrine trouve une confirmation éclatante dans l'analyse à laquelle plusieurs auteurs ont soumis le chant de nos passereaux ordinaires : les intervalles employés par ces oiseaux sont, en grande majorité, ceux-là même sur lesquels est fondée la mélodie humaine : l'octave, la quinte, la quarte et la tierce majeure [1].

Si plusieurs des lois de l'harmonie moderne ne rentrent pas dans les principes généraux qu'établit la physiologie, il faut en conclure qu'aux dispositions naturelles de l'oreille se sont superposées dans la suite des temps des habitudes musicales devenues héréditaires, qui forment comme une seconde nature aussi exigeante que la première. Il faut encore faire la part des causes subalternes, fortuites. Les différences du système musical des divers peuples proviennent presque toutes de quelques variétés minimes dans le diapason des voix et le timbre des instruments ; l'exemple du piano montre bien de quelle importance ont été dans l'évolution du sens musical, les raisons de simple commodité : notre « tempérament » eût choqué l'oreille d'Aristoxène [2].

L'auteur, après avoir expliqué les conditions élémentaires du beau musical, en étudie sommairement les effets, marque le rapport qui existe entre certaines dispositions de l'âme et l'expression musicale

1. Parmi les autorités mentionnées par M. Clarck, manque le nom de Beethowen qui a reproduit à la fin de l'*Andante* de la *Symphonie pastorale* le chant du rossignol, du coucou et de la caille. Les mélodies qu'il leur prête diffèrent notablement de celles qu'on trouve chez l'auteur américain. Il serait à désirer que de nouvelles expériences permissent de fixer avec plus de précision le chant de ces oiseaux ; dans ces recherches le phonographe pourrait être d'un grand secours.

2. Il est incroyable combien la finesse de l'ouïe s'est émoussée depuis les Grecs. Cette décadence est déjà sensible dans les derniers temps de l'antiquité. Aristoxène déplore le discrédit où est tombé le genre enharmonique qui supposait une perception très nette des quarts de ton.

appropriée; il montre qu'en général le chant éveille chez l'auditeur les sentiments et les idées mêmes qu'il traduit. Enfin un court appendice renferme, sur le beau plastique et l'esthétique des couleurs, des considérations inspirées par les mêmes principes que les précédentes.

Nous n'avons pas interrompu l'exposition des idées de M. Berg par des critiques qui en auraient troublé l'unité. Il en est cependant qui ont dû se présenter immédiatement à l'esprit du lecteur : c'est ainsi qu'en parlant des conditions du beau musical l'auteur fait trop petite la part des éléments positifs : l'ordre, l'harmonie, la symétrie ne flattent pas seulement l'oreille, parce qu'ils en facilitent le fonctionnement; ils charment encore l'esprit, parce qu'il y reconnaît l'image de sa propre nature, l'unité dans la variété.

Sur la question d'origine, M. Berg, en assignant au chant un rôle si considérable dans le commerce amoureux des premiers hommes, nous paraît émettre une hypothèse assez gratuite. Fût-elle confirmée, elle n'expliquerait nullement *pourquoi* les mâles chanteurs se prévalaient de leur voix comme d'un avantage, ni quel attrait y trouvaient les femelles : c'est pourtant là le nœud de la question. L'auteur croit le dénouer en invoquant « le principe de la mode » d'après lequel nous goûtons toutes les choses nouvelles, extraordinaires, pourvu qu'elles n'aillent pas directement contre les lois de la sensibilité. Mais il ne semble pas que la mode ait un champ d'action aussi vaste et puisse produire des changements aussi profonds.

Il serait plus simple de dire que le chant est agréable à l'homme, parce qu'il éprouve toujours du plaisir dans un exercice quelconque de son activité musculaire et nerveuse. L'auteur avoue « qu'il n'y aurait pas besoin d'imaginer une cause positive pour l'origine de la musique si nous percevions à chaque instant des sons comme des couleurs. » Mais en réalité le nombre des sons est-il si restreint dans le monde? La nature a-t-elle jamais été muette? Le murmure du ruisseau, le bruissement des vents, le fracas du tonnerre, le mugissement des flots, le gazouillement des oiseaux, ne sont-ce pas là des bruits assez fréquents, assez variés pour avoir suggéré à l'homme primitif l'idée d'un choix, c'est-à-dire de la beauté musicale elle-même? Lucrèce l'a dit dans de fort beaux vers que tout le monde connaît (*De Nat. rerum*, V. 1377 sq.).

Si l'on tient à rapprocher l'homme du singe, l'invention de la musique peut donc être rapportée à cette faculté simienne par excellence, l'instinct de l'imitation. Quant aux sentiments naturellement attachés à l'expression musicale, au lieu de les faire dériver d'une manière

1. On y trouve, avec des vues fort justes, quelques paradoxes très-extraordinaires. Veut-on savoir d'où provient le goût des hommes pour les couleurs voyantes? c'est que nos ancêtres (les anthropoïdes velus) savaient que la bonne chère était proche, quand ils voyaient des taches rouges, jaunes, violettes (les fruits mûrs) apparaître sur le fond vert de la forêt ou azuré du ciel. Voilà pourquoi les cuisiniers évitent de donner une couleur verte ou bleue aux mets qu'ils apprêtent !

forcée de l'exaltation amoureuse, on en peut trouver l'explication dans ces rapports, si finement analysés par M. Herbert Spencer [1], qui établissent une transition insensible entre la parole et le chant, « ce discours passionné » (*emotional speech*).

En résumé, M. Berg n'a pas plus réussi que ses devanciers à soulever le voile mystérieux qui cache l'origine de la musique; mais il a esquissé sur sa nature et ses lois des vues intéressantes qui méritent d'être développées. Boeckh disait que, pour traiter avec fruit de l'orchestique ancienne, il fallait posséder à la fois les talents d'un philologue et d'un maître de ballet; nous dirons à notre tour que, pour constituer une théorie satisfaisante de la musique, il faut être en même temps philosophe et musicien; M. Berg paraît réunir (ce qui est assez rare) ces deux qualités et il faut espérer qu'il les mettra en œuvre.

THÉODORE REINACH.

Dr J. Luys. ETUDE SUR LE DÉDOUBLEMENT DES OPÉRATIONS CÉRÉBRALES ET SUR LE RÔLE ISOLÉ DE CHAQUE HÉMISPHÈRE DANS LES PHÉNOMÈNES DE LA PATHOLOGIE MENTALE (Paris, in-8°, Masson, 38 p.).

Dans ce mémoire, communiqué à l'Académie de médecine, le Dr Luys se propose de montrer que les deux lobes cérébraux, malgré la solidarité qui existe entre eux et d'où résulte l'unité de notre personne, ne sont cependant pas associés strictement, mais qu'ils sont doués d'une certaine autonomie et qu'ils peuvent fonctionner isolément. Il appuie cette thèse du dédoublement des opérations cérébrales sur des faits anatomiques, physiologiques et pathologiques.

1° Au point de vue de l'anatomie, la différence des deux lobes cérébraux se montre de deux manières : dans leur asymétrie, dans leur inégalité de poids. — L'asymétrie est une condition normale de l'organisation du cerveau adulte; les plis du cerveau gauche n'ont pas les mêmes caractères que ceux du cerveau droit. — En ce qui concerne l'inégalité de poids, le cerveau gauche l'emporte en général sur le cerveau droit de 5 à 7 grammes. Sur 26 cas, l'auteur n'a trouvé que 7 fois une égalité de poids.

2° La différence physiologique des deux hémisphères est établie d'une façon très nette par la localisation de la faculté du langage dans le lobe gauche (circonvolution de Broca).

3° Dans le domaine de la pathologie mentale, l'aptitude naturelle à l'activité autonome de chaque lobe cérébral se révèle avec une grande énergie. Chez les aliénés, la rupture d'équilibre entre l'activité des deux hémisphères est très accentuée. La différence de poids entre la masse des lobes cérébraux est aussi beaucoup plus grande qu'à l'état

1. *Essays, political, scientific and speculative*, vol. I, Essay 5, *The origin and function of Music.*

normal. L'écart, au lieu d'être de 7 grammes, s'élève quelquefois jusqu'à 25 et 30 grammes (sans lésion destructive), et c'est le lobe droit qui absorbe à lui seul l'activité trophique.

C'est par ce dédoublement de l'activité cérébrale que M. Luys explique ces cas si fréquents chez les aliénés, où le malade sent en lui deux volontés qui se contre-balancent, deux impulsions contraires qui se combattent; de même aussi « ces curieux phénomènes de la perception consciente coexistant avec un accès de délire »; enfin les cas si curieux de *personnalité double*. A ce sujet, M. Luys rapporte l'observation suivante, peu connue (p. 26) : Un ancien soldat, âgé de 53 ans, alcoolique, ayant reçu plusieurs fois des coups sur la tête, devint insensiblement aliéné. Il parlait de lui en employant le pronom *nous*. A table, il disait : Je suis rassasié, mais l'autre ne l'est pas; il tenta de se suicider, pour tuer l'autre, etc., etc. Il devint dément, et l'autopsie révéla une différence considérable entre les deux moitiés du cerveau.

Nous ne pouvons mieux conclure ce résumé que par ces paroles de l'auteur : « En présence d'une théorie aussi simple que celle de l'alternance et du dédoublement de l'activité mentale, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'un certain nombre de faits se laissent interpréter suffisamment par cette manière de voir. Sans pouvoir l'appuyer sur des démonstrations vraiment scientifiques, nous ne pouvons jusqu'à présent que la susciter dans les esprits, la mettre en évidence, dire qu'elle n'est pas invraisemblable..... et montrer qu'elle peut servir de base sérieuse pour l'interprétation de certains phénomènes psychopathiques qui jusqu'à présent n'ont pas été rattachés suffisamment aux phénomènes de fonctionnement normal. »

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Eunape. Vies des philosophes et des sophistes, traduites en français par Stéphane de Rouville. 2e édition. Paris, Rouquette. 1879.

La traduction contenue dans ce joli petit volume est d'un style facile et simple, qui contraste même parfois avec la visible affectation de l'original. L'ouvrage lui-même est moins curieux comme recueil de renseignements sur les faits et gestes de sophistes et de rhéteurs dignes pour la plupart du plus parfait oubli, que comme témoignage de l'état des esprits dans le monde païen au IVe siècle de notre ère.

Il semble qu'une sorte de puérilite sénile se fût emparée des intelligences même dans lesquelles se survivait pourtant toute la civilisation antique. Bien qu'ennemi déclaré des chrétiens et continuateur de l'école d'Alexandrie, cette grande héritière de la philosophie et de la science grecques, Ennape est atteint de la même crédulité enfantine et superstitieuse et du même besoin de surnaturel qui est comme l'épidémie de son époque. Ainsi, dans la vie de Jamblique, il raconte que ce philosophe fit sortir deux petits enfants du fond d'une source, au grand ébahissement de ses disciples. Il faut lire aussi, dans la vie d'Edesius, la fabuleuse histoire de Sosipatra, pour comprendre de quelles absurdes et plates imaginations se repaissaient même des philosophes. A ce manque complet de sens critique se joint une indifférence profonde pour les idées et une admiration byzantine de la forme. De quels sujets traitaient tous les rhéteurs qui, au dire d'Eunape, étaient des merveilles de sagesse et d'éloquence? Il néglige presque toujours de nous en instruire; mais on devine sans peine que la discussion roulait le plus souvent sur des pointes d'aiguille, et que le principal mérite des habiles était d'y faire des tours de force de dialectique et de rhétorique. Incantations et parades, c'est à quoi se réduisait de plus en plus la philosophie. On eût dit que l'esprit de la scolastique n'envahissait pas moins le paganisme mourant que le christianisme naissant. Et cependant Eunape ne parle jamais des chrétiens qu'avec amertume ou colère. Il s'emporte contre « ces gens appelés moines, qui, tout en ayant la forme humaine, menaient la vie des animaux et se livraient ouvertement à toute sorte d'excès. » Et il ajoute : « A cette époque, du reste, tout homme affublé d'une robe noire, et qui ne craignait pas d'affecter en public un maintien peu décent, avait permission d'exercer une autorité tyrannique : c'est à ce haut point de vertu que l'humanité

en était arrivée ! » Paroles qui permettraient de supposer que le christianisme enfin triomphant commençait à ne pas ménager les vexations aux philosophes partisans de l'ancien culte. E. B.

Dr Frege. — BEGRIFFSCHRIFT, *eine der Arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (*Représentation écrite des concepts, système de formules construit pour la pensée pure d'après celui de l'algèbre* [1]). Von Dr Gottlob Frege, Privatdocenten der Mathematik an der Universitaet Iena. — Halle, Louis Nebert, 1879 (VIII + 88 p., in-8).

L'auteur a essayé de constituer un système d'écriture symbolique applicable à toute espèce de jugement, à tout mode de raisonnement. Son opuscule ne comprend guère plus que l'exposition des signes qu'il a cru devoir adopter et des combinaisons qu'il forme avec ces signes. Ils diffèrent d'ailleurs essentiellement de ceux de l'algèbre ; les deux algorithmes n'ont de commun que l'emploi des lettres ; d'autre part, le point de vue logique est tout à fait en dehors du cercle habituel.

Dans ces conditions, on serait en droit d'exiger : soit une clarté parfaite, soit une grande simplicité des formules, soit d'importants résultats. Tout au contraire, les explications sont insuffisantes, les notations d'une excessive complexité ; quant aux applications, elles restent à l'état de promesses.

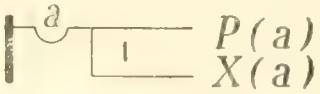
Le Dr Frege ne se fait d'ailleurs guère illusion sur l'accueil que recevra probablement son présent travail ; pour le défendre, il compare la langue usuelle à l'œil humain, sa *Begriffschrift* au microscope, instrument précieux, mais d'un maniement trop difficile pour qu'on l'emploie en dehors des études spéciales auxquelles il est destiné ; c'est d'ailleurs à l'arithmétique que l'auteur se propose d'appliquer tout d'abord son invention ; il prétend éclaircir, grâce à elle, les concepts de nombre, de grandeur, etc. ; nous lui conseillons fort, s'il atteint son but, de faire une *projection* de l'image donnée par son microscope, autrement dit, de retraduire ses raisonnements en langue usuelle.

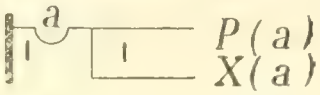
Il nous suffira, pour le moment, de signaler le point saillant de son système pour ce qui concerne la logique. Les concepts de *sujet* et de *prédicat* sont abolis et remplacés par d'autres auxquels il donne les noms de *fonction* et d'*argument*. Ainsi la circonstance que l'acide carbonique est plus lourd que l'hydrogène, et celle que l'acide carbonique est plus lourd que l'oxygène, peuvent être, indifféremment d'ailleurs, considérées soit comme une même fonction avec des arguments différents (hydrogène, oxygène), soit comme des fonctions différentes avec le même argument (acide carbonique). On ne peut nier que cette conception ne se présente comme pouvant être assez féconde.

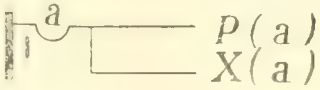
1. Une traduction littérale du titre serait à peu près inintelligible.

Si l'on veut un exemple des notations, voici comment sont représentées les quatre espèces de propositions ordinairement considérées en logique :

(*a*). Tout X est P :

(*e*). Aucun X n'est P : 

(*i*). Quelque X est P : 

(*o*). Quelque X n'est pas P : 

Le premier symbole peut s'analyser ainsi :

La barre verticale à gauche indique qu'il y a jugement porté.

|— P (*a*) serait une proposition singulière; la fonction P a lieu pour l'argument *a*.

——$\overset{a}{\smile}$——P (*a*), isolé, indique la proposition, posée hypothétiquement seulement, sans jugement sur sa vérité, que la fonction P a lieu, quel que soit l'argument (*a*).

L'adjonction de la barre verticale du milieu avec la barre horizontale du bas établit une relation de condition entre les fonctions X (*a*) et P (*a*); cette relation est qu'on ne peut avoir simultanément l'affirmation de la première et la négation de la seconde.

On peut donc traduire : Si quelque individu (*a*) a la propriété X, il a aussi la propriété P ; ou autrement : Tout X est P.

Dans les autres formules, les petits traits verticaux sont des signes de négation.

PAUL TANNERY.

Jellinek. — DIE SOCIALETHISCHE BEDEUTUNG VON RECHT, UNRECHT UND STRAFE, *La signification éthico-sociale du droit, du crime et de la punition.* Wien 1878. In-8, 134 p.

La science sociale n'est ni la psychologie, ni la science de la nature. Ces deux dernières peuvent seulement nous aider à trouver la base de l'*éthique*. La science sociale envisage l'homme comme l'atome d'un grand tout ; c'est à elle de définir les expressions, Etat, économie politique, droit, langage, mœurs, religion, art, science et histoire, comme produits sociaux. Elle doit nous guider vers le bonheur, par la vie commune. Ce serait une erreur fatale de lui attribuer une force effective sans cette fin.

L'éthique sociale, p. 15-41. Il n'y a point d'homme idéal, par conséquent, point de morale *a priori* ; c'est ce que nous prouvent Herbart, Tylor, Spencer, F. A. Müller, J. S. Mill et Comte : la morale n'est qu'un développement progressif. Tous les philosophes anciens et modernes admet-

tent qu'il y a chez l'homme des sentiments égoïstes et *altruistes*. C'est de la juste balance de ces deux qualités que résultent la morale et la société. Mais ce qui constitue cette dernière, c'est la *solidarité* réciproque de tous ses membres. Ainsi tombent les théories idéalistes du Christianisme, de Fichte, de Hegel et de Kant. Cependant ces philosophies n'ont pas été inutiles ; et les services que peuvent nous rendre l'ethnologie, l'économie politique et les sciences naturelles sont également précieux, en tant qu'ils éclairent l'origine et le progrès de la morale, ce qui est le but de l'éthique sociale.

Le droit, p. 42-55. Selon Jellinek, le droit est le minimum éthique qui suffit au maintien de la société. Le Décalogue et les cinq commandements des Boudhistes en montrent la portée morale. — La philosophie individualiste a séparé le droit et la morale. Kant croit que l'individu crée l'idéal et que le droit demeure indifférent à la morale. Schopenhauer y voit la négation de l'injustice; Krause le considère comme un tout organique, dont naîtraient des circonstances, dépendantes de la volonté, pour réaliser la destinée commune ; Trendelenburg le définit, le contenu du résultat général de l'acte, par lequel se soutiennent et se développent le tout moral et ses membres.

La définition du droit comme réalisant les conditions de l'existence par la volonté humaine a provoqué l'objection que par là on accorde à ces décisions trop d'importance. Mais elles démontrent justement le caractère conservateur du droit relativement à la société considérée à un point de vue concret. Or l'assentiment général ne constitue-t-il pas le droit? Qui niera que la volonté générale peut être provoquée, déçue? Le droit qu'invoque un tyran n'est droit que formellement, car matériellement il est injuste. Sachons que la règle n'existe pas d'abord par la conscience publique; mais, si elle est méconnue, les conséquences en seront fâcheuses.

En résumé, le droit conserve toute société, et son développement suit celui des idées sociales et religieuses.

Le crime, p. 56-90. D'après la définition du droit, le crime est naturellement le point au-dessous du minimum éthique et un attentat contre l'action préservatrice du droit. Il se propage par l'imitation, crée l'insécurité et déprime l'autorité. Il a été appelé une maladie de la volonté, expression qui a donné lieu à d'interminables débats au sujet de la liberté de la volonté et de la responsabilité. Aucun des adversaires n'a défini nettement le problème, sans en excepter Kant, Schelling et Schopenhauer. Kant nie qu'on puisse juger le mérite moral de nos actions, ni en déduire ce qui revient à la liberté, à la nature et au tempérament. Cependant la statistique morale n'admet point de volonté sans motif. L'homme reste sujet aux influences de la nature et de la société, et, probablement comme les phénomènes naturels, ses actions obéissent à de certaines lois.

Lange envisage la liberté comme une conscience subjective, et la nécessité comme un fait de l'expérience objective, et n'admet entre

elles aucune opposition. L'homme, à ce compte, serait libre en pratique, mais non pas en théorie.

Maudsley, Benedict et surtout Lombroso ont qualifié le crime d'atavisme, ce qui n'éclaircit en rien la question et ne constate qu'une dégradation sociale. Le crime naît au sein de la société elle-même. Sa forme varie selon les conditions socio-politico-commerciales, les idées philosophiques et religieuses, les occupations et la race de l'individu, qui, se trouvant maltraité dans la lutte pour l'existence et ne sachant pas se sacrifier à ses exigences, s'emporte contre l'ordre établi.

L'auteur se demande à ce sujet si notre siècle plus civilisé, est plus immoral que ceux qui l'ont précédé? Kant le nie. La hauteur morale, selon lui, atteinte nous rend moins tolérants que nos devanciers. D'autres au contraire, l'affirment. Quetelet imagine un homme moyen enclin au crime.

Les moyens curatifs du crime sont au nombre de trois : la religion, la coutume et l'action de l'Etat; la première agit par des préceptes d'abnégation et par ses croyances en un monde invisible; la seconde, par le sentiment de honte qui contraint à la vertu même les moins dociles, sauf sa complaisance pour le vol et le duel; le troisième par ses écoles, la reconnaissance de devoirs et de droits sociaux à chaque citoyen.

La punition, p. 91-131. La punition est une nécessité éthique ou un besoin de la société, tout en étant une compensation. Les philosophes allemands soutiennent en général la première opinion. L'idée de l'éternité des punitions de l'enfer a laissé son empreinte sur la morale publique et sur l'esprit du code criminel. Kant croit que la punition est une loi de l'intelligence; Schopenhauer, une négation du crime; Hegel admet le crime pour produire le droit. L'auteur esquisse plusieurs doctrines philosophiques sur l'origine de la punition, entre autres celle des théologiens, qui veulent y voir une révélation de la gloire divine.

Herbart soutient la théorie de la compensation. Mais, tout en accordant que cette opinion paraît égaliser le tort et la réparation et sauvegarder la dignité humaine, il est incontestable qu'il n'y a jamais eu d'étalon pour mesurer le crime; par conséquent, les théories de compensation et de besoin éthique ou expiation tombent d'elles-mêmes, en nous léguant un germe de la vérité.

J. W. Hay.

Alessandro Herzen. — Analisi fisiologica del libero arbitrio umano. 3e édition. Florence, 1879.

Les conclusions de ce livre ayant été récemment attaquées dans la *Revue* spiritualiste de M. Mamiani, l'auteur a été amené à en donner une troisième édition. L'écoulement rapide des deux premières est une preuve de l'intérêt croissant avec lequel le public italien accueille les ouvrages de psychologie physiologique. Nous n'avons pas à signaler ici les doctrines de notre collaborateur. Elles sont connues du public

français, puisque ce même travail figure dans la Bibliothèque philosophique. Remarquons seulement l'opportunité de cette réimpression, au moment où plusieurs ouvrages appartenant à la même école viennent de paraître, entre autres celui de M. Enrico Ferri et celui de M. Lombroso. Nulle part d'aussi sérieux efforts n'ont été faits pour montrer que la négation du libre arbitre est compatible avec la répression des délits et laisse subsister la responsabilité. On trouvera dans la présente édition un chapitre nouveau consacré au récit de la vie d'Owen, qui intervient à titre d'exemple (p. 177-217); un appendice contenant une lettre à M. L. Ferri, sous ce titre : « Polémique contre le spiritualisme » (p. 218-251); enfin une étude sur « Quelques modifications de la conscience individuelle », à laquelle les faits de double conscience relevés par le Dr Azam et Krishaber ont donné lieu.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

LANGE. *Histoire du matérialisme*, trad. par B. POMMEROL. Tome II. In-8o. Paris, Reinwald et Cie.

TH. FUNCK-BRENTANO. *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*. In-8o. Paris, Plon et Cie.

P. VOITURON. *Le libéralisme et les idées religieuses*. In-12. Bruxelles, Mayolez.

Dr J. LUYS, *Etude sur le dédoublement des opérations cérébrales et sur le rôle isolé de chaque hémisphère, etc.* In-8o. Paris, Masson.

MOSSER (François). *L'esprit de l'économie politique*. 2e éd. In-18, Naples, Typ. du commerce.

PHILASTRE. *Premier essai sur la genèse du langage et le mystère antique*. In-8o. Paris, Le Roux.

W. T. HARRIS. *Method of study in social science, a lecture delivered before the St. Louis social science Association*. In-8o, Saint-Louis, Jones and Co.

A. MACFARLANE. *Principles of the algebra of Logic with examples*. In-12. Edinburgh, David Douglas.

Le deuxième et dernier volume de l'*Histoire du matérialisme* de Lange vient de paraître à la librairie Reinwald. Nous rendrons prochainement compte de ce volume, qui est consacré tout entier aux théories contemporaines.

M. Benno Erdmann a publié dans la *Deutsche Rundschau* du 1er juin un premier article sur la philosophie allemande contemporaine (*Zur Characteristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschland*). Dès que ce travail sera achevé, nous le ferons connaître à nos lecteurs.

Le Propriétaire-gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LES MAITRES DE KANT[1]

II

NEWTON

En 1747, Kant quittait Kœnigsberg pour aller remplir, pendant près de dix années, l'emploi de précepteur dans diverses familles du voisinage. Agé de vingt-deux ans, il avait déjà la maturité et l'indépendance du jugement. Nous n'en voulons d'autre preuve que le ferme et libre langage des déclarations contenues dans son premier ouvrage, celui qu'il composa vraisemblablement vers les derniers temps de son séjour à l'Université : « Le grand nombre est encore dominé par le préjugé ; et l'autorité des grands hommes lui en impose et l'effraye. Il y a une certaine présomption à dire : la vérité, que les plus grands maîtres de la science ont vainement poursuivie, n'a été saisie que par mon intelligence. Je n'ai pas la prétention de justifier une telle confiance : je ne voudrais pourtant pas dire cependant que je ne la partage nullement. J'estime qu'il est parfois utile de se confier généreusement à ses propres forces. Cela soutient notre énergie, et lui communique un élan qui profite à la recherche de la vérité. »

Le jeune auteur, qui se sent assez fort pour s'exprimer ainsi en face de ses professeurs et de ses condisciples, ne va plus, on le sent, relever que de lui-même dans le choix de ses études : il avait dû jusqu'ici accommoder ses préférences aux obligations de son rôle d'écolier.

C'est un fait significatif, qu'entre tant d'objets également dignes de son intérêt et qu'il est également préparé à comprendre, Kant se décide sans hésitation en faveur des sciences de la nature et de Newton. Pendant le temps qu'il passe hors de Kœnigsberg, tout son effort se concentre presque exclusivement sur les problèmes de la physique mécanique. La physique, qui n'était pour Knutzen que l'étude accessoire, serait-elle devenue l'objet principal de la curio-

1. Voir la *Revue* du 1er mai dernier.

sité et des méditations de Kant? Son génie métaphysique doit-il attendre dix ans, avant de s'éveiller? *A priori* une aussi longue ignorance de soi-même chez un penseur original paraît contraire à toutes les vraisemblances. Il est plus naturel de croire que, comme notre Descartes, Kant a eu de bonne heure conscience de sa véritable vocation; et que son génie n'a pas tardé à se marquer et le but et la voie. Il a senti l'impérieuse nécessité d'une révolution philosophique, et s'est juré de s'y consacrer tout entier; mais, avant de l'entreprendre, il a voulu exercer et fortifier son esprit par la discipline des sciences. C'est à l'école du plus grand maître de l'investigation physique, qu'il est allé demander des leçons de méthode. N'est-ce pas ainsi que notre Descartes, lui aussi, dérobait à l'étude des mathématiques les secrets de l'art de penser, qu'il devait appliquer ensuite à régénérer la philosophie?

Ce n'est pas une pure hypothèse que nous exprimons ici. L'essai de 1747 montre assez clairement que nous n'inventons rien. Il n'est pas ignorant de sa véritable vocation, celui qui écrit ces fières paroles : « Je me suis tracé la voie que je veux suivre. J'accomplirai ma tâche jusqu'au bout, sans me laisser décourager par rien. » Il ne se fait pas illusion sur la métaphysique de l'école, le philosophe qui ne craint pas de porter ce jugement sévère. « Notre métaphysique n'est encore qu'au seuil d'une véritable science. Dieu sait quand on la verra le franchir. Il n'est pas difficile de démêler sa faiblesse dans plusieurs de ses entreprises. Le préjugé y fait souvent toute la force des preuves. » Enfin l'insistance avec laquelle Kant fait ressortir (§ 89 à 91) le prix d'une bonne méthode justifie assez l'intérêt qui va l'attacher à celle de Newton.

Nous ne méconnaissons pas d'ailleurs, que les grands problèmes de la physique mathématique n'aient bientôt captivé pour eux-mêmes et retenu quelque temps, par leur séduction propre, la curiosité et l'imagination ravies du disciple de Newton; et que les préoccupations philosophiques, qui l'avaient dominé d'abord, n'aient fait place momentanément à des entraînements d'autre sorte. C'est ainsi encore que Descartes, à la poursuite de la méthode et de la vérité, s'était attardé volontiers aux recherches scientifiques, qu'il subordonnait tout d'abord aux intérêts de sa philosophie.

Quoi qu'il en soit, les dix années que Kant va passer dans un commerce intime et presque constant avec un génie tel que Newton auront une influence décisive sur le développement de sa pensée et de sa doctrine future. Il commencera par se faire l'interprète et l'avocat de la physique de son nouveau maître, contre l'opposition des cartésiens et des disciples de Leibniz. Comme la physique de

ces derniers est étroitement associée à leurs conceptions philosophiques, il sera conduit à faire le procès à la métaphysique de son temps et à en chercher l'origine dans un défaut de méthode. Il ne tardera pas à vouloir étendre aux sciences morales la méthode newtonienne, qu'il voit triompher dans les sciences physiques; et bien des années de méditation lui seront nécessaires pour découvrir l'insuffisance philosophique de la déduction mathématique et de l'analyse expérimentale. Mais il n'abandonnera pas la méthode de Newton, alors même qu'il lui substituera une méthode plus compréhensive et plus vraie, la méthode critique. Et son idéalisme transcendantal ne sera pas moins inspiré par le désir de faire la part aux exigences de la démonstration scientifique, c'est-à-dire aux principes de Newton, que par celui de donner satisfaction aux besoins moraux et religieux, qui se sont développés dans sa conscience sous l'impulsion de Schultz et de Knutzen.

L'évolution, dont nous venons d'esquisser les lignes principales, mérite d'être étudiée dans le détail.

La justification de la physique newtonienne contre les doctrines rivales en marque la première phase et remplit à peu près toute la période de la vingtième à la trentième année. Les *Pensées sur la mesure des forces vives* [1] trahissent en maints passages le disciple de Newton. Bien que l'objet spécial qu'elles poursuivent, à savoir la conciliation des théories opposées de Descartes et de Leibniz sur la mesure des forces, n'intéresse ni ne satisfasse aujourd'hui le lecteur, il est curieux d'y démêler les témoignages d'une entière adhésion aux principes du grand physicien anglais. Kant veut renouveler, à l'aide de ces principes, la mécanique de Descartes et de Leibniz, dont Wolf a vainement prétendu faire sortir une véritable dynamique (§ 106). « La dynamique de Leibniz s'appuie sur une fausse supposition, qui embarrasse depuis longtemps les philosophes. On admet comme un principe de la physique, qu'aucun mouvement ne se produit dans la nature que par l'intermédiaire d'une matière en mouvement ; et qu'ainsi le mouvement, qui est perdu dans une partie du monde, ne peut être restitué que par un autre mouvement réel ou par l'action immédiate de la main divine. Ceux qui acceptent ce principe sont forcés d'imaginer laborieusement un système artificiel de tourbillons, d'édifier hypothèse sur hypothèse; et, loin de nous produire, à l'aide de tout cela, un plan simple et intelligible de l'univers, qui nous permette d'expliquer les phénomènes de la nature, ils nous embarrassent dans une complication

1. *Kant's Werke*, t. I, p. 115 et 144 (édition Hartenstein).

infinie de mouvements extraordinaires, qui sont beaucoup plus étonnants et incompréhensibles que tout ce dont ils doivent nous donner raison [1]. » Il faut, si l'on veut échapper à toutes ces difficultés, « admettre qu'un corps peut recevoir un mouvement réel, même par l'action d'une matière, qui reste en repos. Voici mon principe essentiel : l'origine première du mouvement dans l'univers ne doit pas être attribuée à l'action d'une matière en mouvement : car on n'aurait pas ainsi l'origine des premiers mouvements. Il ne faut pas non plus la chercher dans l'action immédiate de Dieu ou d'une intelligence quelconque, tant qu'il est possible de l'expliquer par l'action d'une matière en repos. Dieu s'épargne autant d'action qu'il le peut sans compromettre le mécanisme du monde; et il donne à la nature autant d'énergie et d'activité qu'il est possible. Si l'on suppose que le mouvement a pu être introduit dans le monde pour la première fois par l'action d'une matière en soi morte et immobile, il pourra se conserver et se reproduire, là où il aura cessé, par l'action de cette même cause [2]. »

L'auteur, dans ces lignes, oppose décidément le principe de l'attraction newtonienne à celui de l'inertie, que soutiennent à la fois Descartes, Leibniz et Wolf.

Ce n'est pas assez pour Kant de soutenir les principes du maître, il veut les fortifier et les étendre par de nouvelles applications. L'*Histoire générale de la nature et la théorie du ciel, ou essai sur la structure et l'origine mécanique du système de l'univers d'après les principes de Newton*, 1755, est, de toutes les œuvres de Kant, celle assurément où la puissance et l'originalité de son génie mathématique et l'inspiration de Newton se manifestent avec le plus d'éclat. C'est surtout à propos de cet écrit que Guillaume de Humboldt déclarait que l'étendue de l'imagination chez Kant n'était pas inférieure à la profondeur et à la pénétration de l'entendement. Ce livre, que nous regrettons de ne pas voir encore traduit dans notre langue, résume les études et les méditations des années que Kant passa en dehors de Kœnigsberg : années de libre essor, d'ardente curiosité et de juvénile enthousiasme.

Newton avait expliqué, à l'aide des principes de sa physique mécanique, l'état actuel et la conservation de notre système planétaire : il n'avait osé ni scruter l'origine de notre monde, ni étendre sa théorie à l'univers entier. Mais invoquer le doigt de Dieu, c'était limiter arbitrairement les investigations de la science et mettre en doute la valeur de la physique nouvelle. Comme le dit excellemment

1. *Ibid.*, p. 57.
2. *Ibid.*, p. 59.

M. Dieterich, « l'élève regardait comme une question vitale pour la science exacte que son maître avait portée à une perfection inconnue jusque-là, que toutes les interventions surnaturelles fussent bannies de l'enchaînement naturel des phénomènes, et que les phénomènes les plus compliqués fussent déduits des lois générales du mouvement propre aux éléments irréductibles de la matière. La ligne de séparation, que Newton voulait tracer entre la nature et le doigt de Dieu, ne pouvait paraître à son disciple qu'une malheureuse inspiration [1]. »

Kant entreprend donc hardiment de suppléer au silence du maître, persuadé qu'il se montre en cela plus fidèle aux principes de Newton que Newton lui-même.

Ce n'est pas seulement au nom de la logique, mais au nom de l'expérience et des faits, que cette extension de la théorie peut se justifier. Qu'on n'invoque pas contre elle les périls imaginaires qu'elle ferait courir à la foi religieuse. « Il y a un Dieu justement parce que la nature, même au sein du chaos, ne peut se comporter qu'avec ordre et mesure [2]. Si l'on peut s'affranchir d'un ancien préjugé et de cette philosophie paresseuse, qui cherche à dissimuler sous une mine dévote sa paresse et son ignorance, j'espère établir, sur des preuves irréfutables, que le système du monde doit son origine au développement des lois générales de la nature [3]. » Il suffit de supposer que la matière dont sont formés les corps célestes était, à l'origine, diffuse à travers l'espace infini; et que ses éléments différaient entre eux par la pesanteur. Cet état primitif a-t-il été celui du repos ou du mouvement? la quantité de la matière originelle est-elle infinie ou limitée? Kant, dans la théorie du ciel, se décide pour les deux premières hypothèses, mais sans paraître y attacher d'importance. (Il se prononcera pour les autres dans la dissertation de 1770 et dans l'essai de 1785, sur les volcans de la lune.) Les éléments primordiaux sont doués des deux forces de l'attraction et de la répulsion; et les combinaisons à l'infini qui résultent de l'antagonisme et de l'équilibre de ces forces doivent rendre compte de tous les phénomènes. C'est ainsi que s'expliquent la formation et la conservation du système solaire et de celui des étoiles fixes.

Malgré les erreurs de détail que renferme la théorie de Kant et

1. Dieterich, *Kant und Newton*, p. 19.
2. *Kant's Werke*, t. I, p. 217.
3. *Ibid.*, p. 316. — Voir, à propos de l'*Histoire du ciel*, comme des autres écrits de la période antécritique, l'analyse que nous avons présentée, à un point de vue différent, des idées de Kant dans notre livre : *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, Paris, 1875, chez Germer Baillière.

que J. H. von Kirchmann a justement signalées dans ses Éclaircissements aux écrits de Kant sur la philosophie de la nature (*Erläuterungen zu Kant's Schriften zur Naturphilosophie*, Leipzig, Koschny, 1877), le principe n'en a pas moins gardé toute sa valeur dans la science. Quelques-unes des hypothèses de Kant ont d'ailleurs reçu une éclatante confirmation des découvertes récentes : ainsi Herrschel, Kater et Encke ont repris et démontré l'idée de Kant sur les divers anneaux de Saturne.

L'auteur, dans une seconde partie, qu'il distingue soigneusement de la première, donne l'essor à son imagination, et se laisse aller à de poétiques et hardies considérations sur l'infinité cosmique, sur la naissance et la destruction incessantes des mondes, sur les habitants des planètes et le développement de la vie et de l'intelligence dans l'univers. Les mêmes lois mécaniques qui président à la naissance et à la conservation d'un monde doivent irrévocablement amener sa destruction : les pertes que la nature éprouve ainsi sur un point sont compensées outre mesure par la fécondité qu'elle déploie sur un autre. « La nature montre qu'elle est aussi riche, aussi inépuisable pour la production des plus parfaites comme des plus infimes des créatures ; et les soleils éteints, qui font une ombre nécessaire à l'éclat varié de tant d'autres soleils, prouvent combien il lui coûte peu de les produire. L'infinité de la création est assez grande pour qu'un monde ou une multitude de mondes, comme ceux qui remplissent une voie lactée, ne soit pas plus en regard de l'univers qu'une fleur ou un insecte comparé à la terre... La destruction commence par les corps célestes qui sont les plus voisins du point central d'un ensemble cosmique, là où la formation et le développement ont pris d'abord naissance ; de là, la destruction étend ses progrès au loin et plonge successivement dans le chaos, par la cessation graduelle du mouvement, les mondes qui ont parcouru la période assignée à leur durée. Mais d'un autre côté, à l'extrémité opposée à celle des mondes qui sont maintenant formés, la nature est incessamment occupée à produire des mondes nouveaux à l'aide des mondes détruits ; et, tandis qu'elle vieillit d'un côté près du point central de ses formations antérieures, elle se montre de l'autre rajeunie et pleine de fécondité. Si l'on imagine, selon toute vraisemblance, qu'un monde arrivé à la perfection peut durer plus de temps qu'il ne lui en a fallu pour atteindre à cette même perfection, on comprendra que, en dépit de toutes les destructions qui s'y accomplissent nécessairement, l'univers dans l'ensemble se développe sans cesse[1]. » La nature est comme un phénix qui se brûle lui-même pour

1. *Kant's Werken*, t. I, p. 302.

renaître de ses cendres. — La matière et la pensée sont étroitement associées sur notre terre ; il est légitime de croire que le même rapport les unit dans tout l'univers. Et, de même que l'organisation matérielle, la vie et la pensée doivent traverser tous les degrés possibles de perfectionnement. La terre n'est pas seule habitée : la cosmogonie mécanique nous oblige de croire que l'humanité n'est ni l'unique ni la plus haute manifestation de la pensée dans l'infinité des mondes. Pour nous borner à notre système planétaire, n'est-il pas vraisemblable que la perfection des habitants des planètes va en croissant de Mercure jusqu'à Saturne, c'est-à-dire avec leur éloignement du soleil ?

Quelque séduction qu'exerce sur l'esprit de Kant la physique de Newton, elle n'émousse pourtant pas son sens critique ; elle ne l'empêche pas de reconnaître l'insuffisance actuelle du mécanisme pour rendre compte de la vie et de l'organisme. « Si l'on peut dire sans « témérité : Donnez-moi de la matière, et j'en ferai un monde ; peut-« on se vanter d'un tel succès, à propos de la plus infime des plantes « ou du moindre insecte[1] ? »

Malgré ces réserves, l'imagination religieuse de Kant, excitée par les perspectives grandioses que lui ouvre la théorie de Newton, ne peut se défendre d'associer ses espérances d'immortalité aux inductions de la physique astronomique sur l'infinité de la création.

« L'âme immortelle, dont la mort ne suspend pas, mais transforme seulement l'existence..... sera-t-elle toujours attachée à ce point du monde, à cette terre ? Ne lui sera-t-il jamais donné de contempler de plus près toutes les merveilles de la création. Qui sait si elle n'est pas destinée à connaître quelque jour de près ces globes éloignés et leurs merveilleuses dispositions, qui enflamment de si loin sa curiosité ? Peut-être que de nouveaux globes sont en voie de formation au sein du système planétaire, et doivent, après le temps marqué pour notre séjour ici-bas, nous offrir, sous d'autres cieux, une patrie nouvelle. Il est permis, il est conforme à la piété de se charmer par de telles pensées : personne néanmoins ne voudra fonder l'espoir de l'avenir sur les fragiles hypothèses de l'imagination[2]. En tout cas, lorsqu'on a l'esprit plein de telles conceptions, la vue du ciel étoilé, par une belle nuit, procure une jouissance que connaissent seules les nobles âmes. Dans le silence général de la nature et le calme des sens, les puissances secrètes de la raison immortelle nous parlent alors un langage ineffable et éveillent en nous des pensées confuses, qu'on sent mieux qu'on ne les peut exprimer. »

1. *Ibid.*, p. 220.
2. *Ibid.*, p. 344.

A l'*Histoire du ciel* peuvent être rattachées les considérations, présentées dans divers petits traités, qui sont plus ou moins séparés par le temps de ce grand ouvrage. Kant y développe, sur l'histoire spéciale de la terre et de l'humanité, les conséquences mêmes de la cosmogonie mécanique dont il vient de poser les principes généraux. Il avait publié en 1754 deux brefs écrits, l'un sur ce sujet : *La terre dans sa rotation autour de son axe a-t-elle souffert un changement?* l'autre sur cette question : *La terre vieillit-elle?* Ces écrits, malgré de nombreuses erreurs, font, comme le précédent, honneur à la sagacité du disciple de Newton. C'est exclusivement au nom des principes de la physique newtonienne que discute l'auteur. « Il n'y a pas d'autre cause extérieure, dit-il dans le premier de ces écrits, qui puisse avoir quelque influence sur le mouvement de la terre, si ce n'est l'attraction de la lune et du soleil. L'attraction est en effet la force universelle à l'aide de laquelle Newton explique, d'une façon aussi claire qu'incontestable, les secrets de la nature : ici encore, elle nous fournit un principe sûr, pour l'examen de la question. » Après avoir posé le problème, Kant se borne à renvoyer pour la solution à l'*Histoire du ciel*. — Le second essai développe des idées que nous connaissons déja : « Les mêmes causes mécaniques, qui portent une chose à sa perfection et la conservent, la conduisent par des changements insensibles à sa destruction... Bien qu'elle demande des siècles sans nombre pour devenir sensible, l'action de la vieillesse sur la terre n'en est pas moins une conception fondée sur la science et très philosophique »...

Les divers opuscules provoqués par les tremblements de terre de Lisbonne, en 1755, sont plus satisfaisants que ceux dont nous venons de parler, au point de vue de la science actuelle. Aujourd'hui encore, il y aurait assez peu à y reprendre. Ils prouvent l'érudition scientifique de Kant; et montrent avec quelle sagacité il savait appliquer à des problèmes de détail les principes généraux de la physique mécanique.

La pensée qui domine ces écrits de circonstance, comme les leçons sur la géographie physique que Kant fit depuis 1757, pendant près de quarante ans, devant un auditoire nombreux autant que choisi, c'est que les transformations de la terre comme celles du ciel sont régies par les lois d'un même et inflexible mécanisme; c'est que les mêmes causes qui agissent aujourd'hui dans le monde suffisent à expliquer tous les changements qu'il a traversés dans le passé. Kant conçoit l'idée et le plan d'une Histoire de la nature. Il en rassemble sans cesse les matériaux et en écrit çà et là quelques chapitres. « L'Histoire de la nature, dit-il, qui nous manque presque com-

plètement, nous expliquerait les changements de la forme du globe, comme ceux des êtres vivants qui sont sortis de son sein (les plantes et les animaux) ». Elle nous montrerait comment, par la seule action des causes physiques, chaque espèce se diversifie en races distinctes et plus ou moins durables. Le génie de Kant devance sur ce point les découvertes récentes des sciences naturelles et fait, non pas sans doute dans la formation des espèces, mais dans celle des variétés d'une même espèce, une part très étendue aux lois de la sélection naturelle. C'est ce que Schulz, dans *Kant et Darwin*, a très bien mis en lumière. Il suffit de parcourir les *Leçons de géographie*, l'*Anthropologie*, l'écrit *sur les différentes races humaines*, de 1775, et surtout celui de 1785, *Détermination du concept d'une race humaine.* Bornons-nous à citer quelques lignes de ce dernier : « L'Histoire de la nature démontrerait sans doute qu'un grand nombre d'espèces, en apparence diverses, ne sont que des variétés d'une même espèce : elle changerait le système suivi dans les écoles, la description de la nature, en un système physique pour l'entendement. Autrement, il faudrait admettre de nombreuses créations locales : ce qui multiplierait sans nécessité le nombre des causes ». C'est donc, comme les darwiniens d'aujourd'hui, pour répondre au même besoin d'unité, auquel la physique de Newton entreprend de donner satisfaction dans l'explication du monde, que Kant définit le plan et la méthode d'une véritable histoire naturelle des espèces.

De même que la diversité du monde astronomique ne réclame pas, pour être expliquée, d'autres principes que les lois générales de la physique mécanique, et que les changements les plus profonds s'y réalisent sous l'action lente, mais sûre, du temps, et par une gradation insensible ; de même la variété inépuisable des formes de la matière et de la vie sur notre terre est l'œuvre de la durée et des grandes lois naturelles. Il n'y a pas plus de révolution brusque dans un cas que dans l'autre ; et les interventions spéciales de l'action divine ne sont trop souvent que des inventions commodes de la raison paresseuse. Il faut, autant que possible, ramener aux lois du mécanisme universel les êtres vivants comme les corps bruts. C'est sous l'inspiration constante de cette pensée toute newtonienne que doit être rapporté tout ce que Kant a écrit sur l'histoire de la nature et de l'humanité, et les petits traités que les circonstances provoquaient, et son double et incessant enseignement de la géographie et de l'anthropologie.

Il semble, au premier abord, malaisé de trouver un lien entre ces recherches de pure science et les études philosophiques qui ressai-

sirent Kant et devinrent sa préoccupation, sinon exclusive, du moins prédominante, lorsqu'il rentra dans l'Université en 1755. Mais, comme nous l'avons dit, en même temps qu'il cédait à l'attrait propre des problèmes suscités par la doctrine de Newton, et à la satisfaction bien légitime de recommander son nom par des œuvres originales, il n'abandonnait pas la cause de la métaphysique, à laquelle le rattachaient les premières et secrètes préférences de son génie.

La physique de Newton, qu'il venait de démontrer victorieusement par des applications inattendues, avait été rejetée jusqu'ici et était combattue encore au nom de la métaphysique par les disciples attardés de Descartes et de Leibniz. Il fallait montrer que l'analyse philosophique n'est pas moins contraire que l'expérience aux principes de l'ancienne physique. Et c'est ainsi que Kant se trouvait ramené à la métaphysique par la nécessité de forcer dans leur dernier retranchement les adversaires de la physique nouvelle. Les thèses d'admission de 1755 lui en fournissent l'occasion.

Kant veut concilier sur la définition de la matière les vues de Newton avec celles des Leibniziens, ou, pour parler son langage, la géométrie et la métaphysique. Cela sans doute paraît, au premier abord, aussi difficile que d'accoupler des chevaux et des gryphons. « La métaphysique, en effet, nie résolument que l'espace soit divisible à l'infini, tandis que la géométrie l'affirme avec la certitude qui lui est propre. Celle-ci réclame pour la liberté des mouvements l'espace vide, que celle-là tourne en ridicule. L'attraction, c'est-à-dire la gravitation universelle, presque inexplicable par des causes mécaniques, est rapportée par la géométrie aux forces que les corps manifestent à distance et dans l'état de repos : la métaphysique considère ces forces comme des jeux stériles de l'imagination[1]. »

Dès le début de la *Monadologia physica*, l'une des thèses d'admission, Kant se déclare disciple de Newton et des métaphysiciens tout à la fois. Il ne faut rien entreprendre dans l'expplication de la nature sans le suffrage de l'expérience et l'interprétation de la géométrie. Mais, lorsqu'on veut remonter aux causes premières des phénomènes, « sola hic adminiculo est et lumen accendit metaphysica. » Les disciples de Newton soutiennent que l'espace est divisible à l'infini : il en faut conclure seulement, et Leibniz ne dit pas autre chose, que l'espace ne doit pas être confondu avec le corps; et que les monades physiques de ce philosophe sont comme des points mathématiques en regard de l'étendue.

1. *Kant's Werke*, t. I, p. 459.

Puisque les monades sont des forces et exercent entre elles des actions réciproques, non idéales, mais réelles, comme Knutzen l'a démontré par sa théorie de l'influx physique, il suit de là qu'elles sont séparées par le vide; autrement, elles manqueraient de la condition nécessaire pour la liberté de leurs mouvements. Les forces dont les monades sont douées ne sauraient être simplement répulsives, comme le voulait Leibniz; elles doivent être à la fois répulsives et attractives. La répulsion seule produit non l'agrégation, mais la dispersion des éléments constitutifs des corps; l'attraction seule, à son tour, explique l'agrégation, mais non l'extension définie, l'étendue déterminée du corps. A l'attraction doit être rapportée l'impénétrabilité. La masse du corps se mesure par la somme des énergies attractives et répulsives de ses éléments. Il n'y a plus lieu d'admettre, avec Leibniz, une force spéciale sous le nom d'inertie.

La thèse d'admission sur *Les premiers principes de la connaissance métaphysique*[1] ne porte pas des traces moins sensibles et moins nombreuses des idées de Newton. La distinction, soutenue avec tant d'insistance, de la raison antécédente et de la raison conséquente, ou de *ratio fiendi* ou *cur*, et de *ratio cognoscendi* ou *quod*, est signalée comme le premier effort du génie critique pour s'affranchir de la théorie purement logique de la causalité qui était en honneur chez les wolfiens. Egarés par une fausse interprétation de Leibniz, ces derniers assimilaient le rapport empirique de la cause à l'effet au rapport logique du principe à la conséquence; et ne découvraient dans le premier comme dans le second, qu'une application du principe de contradiction, que le résultat d'une simple opération logique. Kant, qui venait de pratiquer avec tant de succès l'induction mathématique et l'analyse expérimentale, avait pu se convaincre que la pure déduction ne résout aucun des problèmes soulevés par l'étude de la nature. Au disciple de Newton, la méthode déductive des anciens et de la scolastique ne pouvait plus paraître l'unique, disons mieux, le plus efficace instrument de la connaissance.

Kant reprend la même idée en 1763 dans l'*Essai sur les grandeurs négatives*. On appelle ainsi en mathématique toute quantité qui en supprime une autre, tout mouvement, toute force qui paralyse l'effet d'un mouvement, d'une force contraire. C'est ainsi que Newton, dont Crusius a si mal compris la pensée, « compare la force attractive, qui s'exerce dans l'éloignement, mais fait place insensiblement à la force répulsive, dès que les corps se rapprochent davantage, aux séries des nombres, dans lesquelles les grandeurs négatives commencent,

1. T. I, p. 372.

au moment où cessent les grandeurs positives. » Grâce au concept des grandeurs négatives, Kant démêle et corrige une des erreurs fondamentales de la physique de Leibniz. Cette découverte constitue à ses yeux l'un des progrès les plus importants que la métaphysique ait accomplis depuis Leibniz. Il y reviendra dans l'opuscule inachevé qu'il composera en 1791 sur le sujet proposé par l'Académie de Berlin : *Quels progrès la métaphysique a-t-elle réalisés depuis Leibniz et Wolf?* « Au nom de son principe de raison suffisante, Leibniz concluait que toutes choses, considérées métaphysiquement, se composent de réalité et de négation, d'être et de non-être;..... et que la raison d'une négation ne peut être qu'un défaut de réalité. Ainsi la douleur n'était que l'absence du plaisir; le vice, l'absence de penchants vertueux; le repos d'un corps mû antérieurement, l'absence de force motrice. Il ne voyait pas que la négation résulte souvent du conflit des réalités opposées[1]. » Kant résumera ainsi la critique, qui remplit le traité sur les grandeurs négatives. Il ne se borne pas, dans cet écrit, à considérer avec Newton la répulsion comme une attraction négative; le froid, comme une chaleur négative : les phénomènes du monde moral, les peines, les antipathies, les vices expriment également, comme les autres grandeurs négatives, des états positifs, des oppositions réelles.

De ces considérations, des expériences nombreuses sur lesquelles il s'appuie, Kant dégage une vérité nouvelle, méconnue également par la métaphysique de Leibniz. Newton ramenait la conservation de notre monde, et Kant avait rapporté après lui l'origine et le développement de la nature physique tout entière, au jeu éternel de l'attraction et de la répulsion. Comme dans le vieux système d'Héraclite, l'opposition, la lutte des contraires est le principe même de l'équilibre, de l'harmonie des choses. Cette pensée, Kant la reprend dans le Traité des grandeurs négatives, et l'étend au monde moral, ainsi qu'à la nature. « Dans ce conflit des principes réels (Realgründe) et contraires, consiste la perfection générale des choses. La partie matérielle du monde doit de même son développement régulier à un conflit de forces. » Nous ne pouvons entrer dans le détail des considérations si curieuses que Kant présente sur l'activité des diverses facultés, et qui devancent et semblent préparer sur bien des points la psychologie de Herbart. Son esprit est tellement possédé par l'idée du conflit des puissances dans la nature qu'il y revient trois ans plus tard dans *Les songes d'un visionnaire ;* et que dans l'essai de 1784, *Idées pour une histoire universelle*, et dans

1. T. VIII, p. 544.

l'*Anthropologie*, il en fera l'une des lois du progrès social. Citons un passage du premier de ces écrits : « Parmi les forces qui mettent en mouvement le cœur humain et qui sont en conflit, distinguons l'amour-propre, qui rapporte tout à soi, et l'amour du bien général, qui nous porte vers les autres hommes. Newton appelait gravitation la sûre impulsion qui rapproche les uns des autres tous les éléments de la matière. Le sentiment moral ne serait-il pas le sentiment de la dépendance où la volonté individuelle est placée vis-à-vis de la volonté générale, et comme une conséquence de cette action réciproque de toutes les volontés, qui assure l'unité morale du monde des esprits ? »

L'opposition des forces réelles, sur laquelle repose la théorie des grandeurs négatives, n'explique pas seulement la vie du monde ; elle permet d'établir sur des preuves nouvelles et des fondements plus solides le grand principe leibnizien de la conservation de la force. La constance de la force repose sur le jeu de forces contraires, qui se contiennent et s'excitent réciproquement. La transformation continue des forces naturelles n'est, en dernière analyse, que le changement de la force de tension en force vive et *vice versa*. Ce n'est point, par conséquent, la somme des forces vives, mais celle des forces vives et des forces de tension tout à la fois, qui doit être considérée comme invariable. Les vues de Kant sur ce sujet devancent les découvertes de notre théorie mécanique de la chaleur. Pour maintenir le principe de l'unité de la nature, il incline à supposer que la chaleur, la lumière, l'électricité et le magnétisme sont les manifestations d'une matière unique et les mouvements divers d'un même éther [1].

Toutes les ingénieuses ou profondes études de Kant sur les oppositions réelles dans la nature se résument dans une conclusion capitale : c'est que la métaphysique n'a pas encore su expliquer la notion de cause. « Qu'on cherche à expliquer clairement pourquoi, parce qu'une chose est, une autre doit disparaître, ou encore pourquoi, parce qu'une chose est, il est nécessaire qu'une autre soit..... Je comprends très bien comment une conséquence découle d'un principe d'après la loi de l'identité, puisqu'il suffit d'analyser le concept de l'un pour en faire sortir l'autre. Ainsi la nécessité entraîne l'immutabilité ; la composition, la divisibilité ; l'infinité, l'omniscience. Mais comment une chose dérive d'une autre, non plus en vertu de la loi de l'identité, c'est là ce que je voudrais que l'on m'expliquât. » Et il termine par ces lignes : « J'ai réfléchi sur la nature de

1. Dieterich, p. 57 et 192.

notre connaissance, au sujet des jugements de cause et d'effet : et j'exposerai longuement, un jour, le résultat de mes recherches[1]. »

Quelque part qu'il convienne de faire à Hume dans ces préoccupations métaphysiques de Kant, il nous paraît bien résulter de ce qui précède que l'influence de Newton n'y a pas été étrangère. C'est en réfléchissant sur le concept des grandeurs négatives que Kant a compris le sens et la portée, méconnus par l'école de Leibniz, des oppositions réelles ; c'est en analysant la différence d'une opposition réelle et d'une opposition logique, qu'il a été amené à comprendre la différence d'une raison logique et d'une raison réelle (*Idealgrund*, *Realgrund*), et à démêler l'erreur qui les faisait dépendre l'une comme l'autre du principe d'identité. Kant avait appris, à l'école de la physique newtonienne, que la recherche des causes, ou l'expérience, n'a rien de commun avec la déduction logique. Il avait pris une claire conscience de la nature propre de la connaissance scientifique : il lui restait à en découvrir le principe métaphysique.

En même temps qu'il renouvelait la cosmologie de l'école leibnizo-wolfienne, à l'aide des idées de Newton sur la matière, sur l'antagonisme des forces, sur la causalité réelle des grandeurs négatives, Kant était préoccupé de montrer que les conceptions mécaniques de Newton ne sont pas faites pour alarmer la conscience religieuse; et que la physique exacte et la théologie, loin de s'opposer, se prêtent un mutuel appui. Les physico-théologiens du temps abusaient volontiers de la preuve des causes finales pour démontrer l'existence de Dieu ; et toute philosophie qui diminuait la part de la finalité dans la nature leur était aisément suspecte, comme réduisant l'action divine au profit de la matière. Il semblait à ces théologiens superficiels que les découvertes de Newton et, par suite, de la physique mécanique, profitassent à la cause de l'irréligion et du matérialisme. Kant, qui avait soutenu et hardiment développé les idées de Newton dans sa *Théorie générale du ciel*, se sentait directement atteint par ces critiques, sincères ou feintes, de la physico-théologie. Il les avait, sans doute, prévenues et écartées déjà dans cet ouvrage : mais le livre, publié tardivement et sans nom d'auteur, n'avait pas produit tout l'effet que Kant en espérait. Lambert, au témoignage de Kant, ne le connaissait pas, lorsqu'il publia en 1761 ses *Lettres cosmologiques*, dont le sujet, les idées, la méthode offrent tant de traits communs avec l'*Histoire du ciel*. Aussi Kant n'hésite pas, dans *L'unique fondement possible pour une démonstration de l'existence*

1. *Kant's Werke*, t. II, p. 104 et 105.

de Dieu (1763), à résumer, sous le nom de cosmogonie, les arguments qu'il avait déjà présentés en faveur de la formation mécanique du système du monde. Il s'attache surtout, dans son nouvel ouvrage, à établir que la cosmogonie mécanique de Newton ne fait tort qu'à la fausse ou étroite théologie. « Newton n'hésitait pas à considérer (la forme des corps célestes) comme l'effet des lois nécessaires du mécanisme, et ne craignait pas que cela lui fît perdre de vue le grand ordonnateur de toutes choses. Son illustre exemple condamne la présomption paresseuse de ceux qui se hâtent de faire appel à l'intervention directe du divin Architecte et croient que de telles explications conviennent à la philosophie [1]. » Il faut se persuader, à l'exemple de Newton, que la matière et son mécanisme ne sont pas des preuves moins manifestes de l'action divine, que la finalité des organismes et de la vie humaine. Que l'ordre dans la nature soit rapporté à des lois universelles ou à des lois particulières, qu'il nous apparaisse comme nécessaire ou comme contingent, il a toujours sa raison dernière en Dieu. Newton ne dit-il pas, lui aussi, dans les *Principia mathematica* : « Dieu est partout présent et substantiellement. Tout se meut en lui, tout est contenu en lui ? » Rien n'est possible, en un mot, que par lui, et son empire comprend le règne de la matière comme celui des fins. Kant, à l'appui de sa thèse, analyse avec une rare profondeur le concept de la possibilité ou de l'essence des choses. « La possibilité interne, les essences des choses, voilà ce dont la suppression détruit toute intelligibilité. C'est en cela que consiste la marque propre de l'existence du principe de toutes les essences. On peut appeler cette réalité, qui est comme le principe de toute possibilité, la première cause réelle de la possibilité absolue ; le principe de contradiction en serait le premier principe logique. La conformité des choses à ce dernier constitue le formel de la possibilité ; mais la cause réelle en fournit à la pensée les données et la matière. » Ou, comme Kant dit encore plus énergiquement : « Ce qui supprime toute possibilité (c'est-à-dire l'impossibilité absolue) est absolument impossible : c'est là une proposition identique dans les termes [2]. »

Cette démonstration de l'existence divine, qui n'est pas sans doute la plus populaire, mais la seule rigoureuse, celle que toutes les autres supposent, nous permet d'admirer les harmonies idéales des mathématiques et l'ordre mécanique de la nature, comme des manifestations non moins éclatantes de la raison suprême, que les har-

1. T. II, p. 164.
2. T. II, p. 123.

monies particulières et contingentes du monde des organismes et des esprits.

La science se trouve par là délivrée des scrupules qui paralysent son essor. Elle peut étendre de plus en plus l'empire du mécanisme, sans être exposée au soupçon d'impiété. « N'est-on pas en droit de croire que, dans la nature organisée elle-même, il y a plus d'unité nécessaire (c'est-à-dire que l'harmonie y résulte plus souvent de la nécessité mécanique) qu'on ne le croit habituellement ? »

Cette belle tentative de conciliation entre la religion et la science est comme le dernier et le plus haut effort du dogmatisme théologique de Kant en faveur du mécanisme de Newton. En demandant plus tard à l'idéalisme critique une solution plus indépendante de toute foi religieuse, il ne songera qu'à mieux servir encore la cause de la physique mathématique.

Kant n'avait pu faire le procès à la métaphysique de son temps, sans se demander à quelles causes tenaient les défauts qu'il lui reprochait. De bonne heure, il avait reconnu qu'elle péchait par la méthode. En 1765, il écrit à Lambert : « Ce n'est pas un médiocre plaisir pour moi d'avoir remarqué l'heureux accord de nos méthodes.... Sans me faire illusion, je crois pouvoir accorder quelque confiance à cette science, que je pense avoir acquise après de longs efforts.... J'ai pendant plusieurs années tourné mes réflexions philosophiques dans tous les sens imaginables ; et, après bien des mésaventures, après avoir cherché les sources de l'erreur et de la vérité dans la manière de conduire les pensées, je suis enfin arrivé à m'assurer de la méthode qu'on doit suivre, si l'on veut échapper aux illusions de la fausse science, qui font qu'on croit à chaque moment avoir atteint la solution, mais obligent à recommencer toujours le voyage, et qui expliquent le funeste désaccord des prétendus philosophes, par l'absence d'une mesure commune pour apprécier uniformément leurs travaux.... Avant que la vraie philosophie paraisse, il est nécessaire que l'ancienne se détruise elle-même [1]. »

Cette réforme de la méthode philosophique, à laquelle il propose à Lambert de travailler avec lui, le sujet de prix proposé par l'Académie de Berlin lui fournit l'occasion de l'exposer dans un nouvel écrit : l'*Essai sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale,* 1764. Il veut mettre fin ainsi à l'éternelle mobilité des opinions et des sectes philosophiques, tout comme la méthode de Newton dans la science de la nature a fait cesser la diversité contradictoire des hypothèses physiques. Descartes, Spinoza, Leibniz et

1. T. VIII, p. 655.

Wolf ont introduit en métaphysique l'imitation exclusive de la méthode des mathématiciens, la synthèse : il leur oppose la méthode des physiciens, l'analyse. « La vraie méthode de la métaphysique est, au fond, identique à celle que Newton a introduite dans la physique et qui a eu de si utiles résultats. On doit, dit cette méthode, chercher à l'aide d'expériences sûres, et sans doute en faisant usage de la géométrie, les lois qui président à la production des phénomènes. Si l'on ne saisit pas dans les corps le fondement dernier de ces lois, il est pourtant certain que les corps agissent d'après ces lois. Les phénomènes complexes sont expliqués, si l'on montre qu'ils se ramènent à ces lois bien démontrées. Cherchez de même en métaphysique par une sûre expérience intérieure, c'est-à-dire par le témoignage évident et immédiat de la conscience, à démêler les éléments qui sont certainement contenus dans le concept d'une propriété générale : quoique toute l'essence de la chose ne vous soit pas encore connue, vous pouvez vous servir de ces données pour déduire un grand nombre de propriétés dans la chose. » Les philosophes s'égarent en croyant pouvoir poser dès le début comme incontestables des définitions et des axiomes, ainsi que font les mathématiciens : ils doivent les dégager par une analyse attentive des notions confuses que leur fournissent la conscience et le langage populaire. « Quand l'analyse nous aura conduit à des notions évidentes et complètement entendues, alors la synthèse pourra, comme en mathématiques, subordonner aux concepts les plus simples les concepts les plus complexes. » C'est ainsi que sur la matière, sur le temps, l'espace, sur le devoir, sur Dieu, on peut établir quelques propositions certaines, si l'on ne réussit pas à résoudre toutes les difficultés.

La notice qui accompagne le programme des leçons de 1765 à 1766 nous montre comment Kant justifie par l'exemple la méthode dont il vient d'esquisser la théorie. Son enseignement de la métaphysique débute par l'étude de la psychologie empirique, qui est particulièrement la science métaphysique expérimentale de l'homme : on n'y prononce pas le mot d'âme, et il n'est pas encore permis d'affirmer qu'il y en ait une. A la psychologie de l'homme peut être rattachée celle des animaux. — Il est ensuite question de la matière et des corps. — Ce n'est que dans l'ontologie, qui traite des propriétés générales des êtres, que la question des rapports de l'esprit et de la matière peut être agitée, et que trouve place la psychologie rationnelle. — Enfin la science de Dieu couronne la métaphysique. C'est là l'ordre inverse à la marche synthétique, qu'adopte la métaphysique de Baumgarten, dont Kant se sert comme de texte à ses

leçons; c'est la méthode analytique, dont les œuvres de Newton fournissent les plus parfaits modèles.

Kant fait successivement l'essai de la nouvelle méthode à l'esthétique, à la morale : ses lettres à Lambert et à Marcus Herz, non moins que la notice sur les cours, dont nous venons de parler, nous donnent une idée de la multiplicité de ses recherches et des prompts résultats auxquels il est conduit dans cette voie nouvelle. Mais il ne se sent pas encore assez maître de ses idées pour se décider à rien publier.

En 1766 pourtant, une occasion lui est offerte de s'expliquer sur le compte de la psychologie rationnelle, ou de la pneumatologie. Il n'était bruit de tous côtés que des visions de Swedenborg, de son commerce avec les esprits, de ses merveilleuses facultés de divination, qui semblaient se jouer du temps et de l'espace. N'y avait-il pas là une preuve irréfutable de l'existence et de la puissance des esprits, et capable de confondre ceux que laissait incrédules l'argumentation des métaphysiciens. Le scepticisme de Kant s'était accusé assez hautement en maintes circonstances à l'endroit de la métaphysique : on était curieux de savoir quelle impression produisaient sur lui les écrits et les merveilleuses aventures de Swedenborg. Obsédé de sollicitations, comme il l'écrit à Moses Mendelshonn, il compose à la hâte, sur un ton moitié grave moitié plaisant, les *Songes d'un visionnaire expliqués par ceux des métaphysiciens*. La pensée sérieuse qui se dérobe longtemps sous un ingénieux badinage et ne se manifeste clairement que dans le dernier chapitre, dans la « conclusion pratique de tout ce qui précède », c'est que la métaphysique, jusqu'à nouvel ordre, n'est, pour l'auteur, que la science des limites de la raison humaine. « Elle nous fait voir si le problème que nous agitons fait partie des choses que l'on peut savoir, et quel rapport il a aux données de l'expérience, qui sont l'unique fondement de tous nos jugements [1]. » Et l'expérience, à laquelle Kant veut ramener les psychologues, est celle dont il a tracé les règles dans l'essai précédent : c'est celle de la physique mécanique, la méthode analytique de Newton. L'analyse ainsi consultée ne nous apprend rien des esprits et de leurs prétendues facultés surnaturelles : l'expérience ne nous découvre nulle part ni substance immatérielle ni propriétés indépendantes du corps. La loi de l'expérience scientifique, telle que Newton la pratique, c'est que tous les faits sont soumis aux règles nécessaires du déterminisme mécanique, au principe de causalité et de substance : le propre des esprits et de

1. *Kant's Werke*, t. II, p. 375.

leurs pouvoirs extraordinaires serait de s'exercer en dehors et à l'encontre de ces règles. Un tel privilège échappe à toute vérification expérimentale. On objectera peut-être que la bonne foi de Swedenborg ne saurait être révoquée en doute. Mais ne faut-il pas tenir compte des illusions d'une imagination malade? Et comment prétendre qu'un seul homme pourrait avoir du vrai une intuition qui serait refusée à tous les autres? N'est-ce pas le propre des visions de l'imagination malade, comme de celles du rêve, qu'elles ne s'accordent pas avec les perceptions du grand nombre, qu'elles choquent l'entendement général ou le sens commun? Nous n'avons pas d'autre règle pour distinguer le vrai du faux; et le déterminisne mécanique ne fait que formuler les lois qui permettent ce contrôle réciproque des jugements humains, qui rendent possible, en d'autres termes, la commune expérience. Les métaphysiciens, avec les fantaisies individuelles où ils se complaisent, en dehors de toute vérification sensible, sont comme les rêveurs ou les fous, qui croient à la réalité du monde imaginaire, où leur conscience vit isolée de toutes les autres.

Après avoir affirmé la méthode nouvelle des recherches métaphysiques et montré l'inanité de l'ancienne méthode, Kant va poursuivre sans trêve la vérité métaphysique, dont il se déclare « d'autant plus épris qu'elle lui refuse plus obstinément ses faveurs ». Le problème de l'espace et du temps occupe ses premiers efforts : quoi de plus naturel de la part d'un disciple de Newton, qui ne concevait la physique expérimentale qu'éclairée par les mathématiques?

Dès 1758, dans un petit essai : *Nouvelle théorie du mouvement et du repos, et conséquences qui en dérivent par rapport aux premiers principes de la physique*, il avait soutenu, dans le sens de Newton, la distinction du mouvement relatif et du mouvement absolu. Le premier varie comme la position du spectateur; le second est indépendant de notre point de vue, comme l'espace absolu où il s'accomplit.

Kant revient sur le même sujet en 1768 dans *le Premier fondement de la distinction des lieux dans l'espace*. Le but de ce travail « est de rechercher si dans nos jugements intuitifs sur l'étendue, comme ceux que présente la géométrie, on ne trouve pas une preuve évidente que l'espace absolu est indépendant de l'existence de toute matière, et que même, comme le premier fondement sur lequel repose la réalité des combinaisons de cette dernière, il a sa réalité propre. » Les principes de la géométrie newtonienne, qui reposent sur l'affirmation et la croyance à la réalité de l'espace

absolu, inspirent évidemment la polémique que Kant dirige contre Leibniz et contre Wolf. « Ce n'est pas que ce concept ne présente de nombreuses difficultés, lorsque l'entendement veut en comprendre la réalité, qui paraît si claire au sens intérieur. Mais cette difficulté, nous la rencontrons toutes les fois que nous voulons philosopher sur les premières données de notre connaissance. Elle n'est jamais si grande, en tout cas, que celle à laquelle on se heurte, lorsque les conséquences d'un concept admis sont en désaccord avec les données les plus évidentes de l'expérience [1]. »

Kant n'a pas encore trouvé, on le voit, la théorie de l'esthétique transcendantale, qui doit concilier les exigences de la géométrie newtonienne avec celles de la métaphysique : mais on sent qu'il est occupé à la poursuivre. Deux ans plus tard, il en donne l'exposé définitif dans la thèse inaugurale : « *De mundi sensibilis et intelligibilis forma atque principiis* » (1770); la première pierre de l'édifice critique est posée du même coup.

Kant expose dans cet écrit le résultat des méditations auxquelles il s'était livré de bonne heure sur le concept de l'infini. Son maître, M. Knutzen, avait, nous l'avons vu, débuté en 1733 dans la carrière philosophique par la thèse « De mundi æternitate impossibili », où le concept de l'infinité était soumis à une analyse attentive. Le rôle considérable que l'infini mathématique joue dans les calculs de Newton avait tout particulièrement attiré l'attention de Kant. Nous avons vu combien, dans les grandeurs négatives et le mémoire sur l'évidence des principes de la théologie et de la morale, les notions et les méthodes usitées dans les mathématiques préoccupaient la pensée critique du philosophe. Dans l'*Histoire du ciel* et dans la *Monadologia physica*, Kant soutenait l'infinie grandeur du monde et l'infinie petitesse des atomes : et en même temps il n'hésitait pas à les soumettre à la mesure et à leur appliquer le principe de la conservation de l'énergie. Il suivait en cela l'exemple des mathématiciens. Mais son génie perspicace ne devait pas tarder à démêler la contradiction qui se cache sous ces affirmations différentes. Comment mesurer, c'est-à-dire exprimer en un nombre nécessairement fini, l'infinie grandeur du monde ou l'infinie petitesse de l'atome, soit au point de vue des dimensions, soit au point de vue de la somme d'énergie? Une grandeur infinie comme une petitesse infinie sont des concepts parfaitement corrects et d'un usage indispensable en mathématiques; et pourtant une quantité donnée, le monde ou l'atome, ne peut être infinie, puisqu'elle est réelle, déterminée.

1. *Kant's Werke*, t. II, p. 391.

Une fois engagé dans cet ordre de considérations, et bien résolu à ne rien sacrifier ni des droits de la physique ni de ceux de la mathématique, Kant ne tarde pas à reconnaître que les lois de la première ne sont pas celles de la seconde; que les unes relèvent de l'entendement, les autres de la sensibilité. Déjà, dans *la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*, il avait fait la distinction de la connaissance sensible et de la connaissance logique. Cette opposition lui apparaît plus nette et plus profonde, maintenant qu'il réfléchit sur l'apparente contradiction des données des mathématiques et de celles de la physique. L'espace comme le temps ne peuvent être infinis qu'autant qu'ils sont de pures formes de l'intuition, c'est-à-dire qu'ils expriment non pas un ordre de choses données, mais un ordre de choses possibles. — D'un autre côté, Kant vient, dans l'essai sur la distinction des lieux, d'affirmer que l'intuition de l'espace est « primitive, absolue (*absolut, ursprunglich*); qu'elle n'est pas un objet de sensation extérieure, mais un concept fondamental (*Grundbegriff*), qui rend possibles tous les concepts particuliers de même nature [1]. » — Il ne reste plus qu'un pas à faire pour reconnaître que ce concept n'est, au fond, qu'une intuition subjective, une pure forme de la sensibilité, qui doit à sa nature idéale de se prêter à toutes les exigences de l'analyse mathématique et de la notion de l'infinité. C'est ainsi que, pour soustraire la vérité des théories mathématiques, dont Newton lui avait enseigné le prix, aux contradictions, aux antinomies, que l'entendement y découvre, Kant est conduit dans la thèse inaugurale de 1770 aux conclusions de l'esthétique transcendantale.

Il n'en continue pas moins à croire que l'entendement, avec ses principes *à priori*, atteint à la fois la vérité métaphysique et la vérité phénoménale. Non seulement il admet l'application des concepts aux apparences sensibles, ce qu'il appelle l'usage logique de l'entendement (*usus intellectus logicus*); mais il reconnaît encore un usage réel ou dogmatique de l'entendement. Il regarde ce dernier comme « une faculté qui permet au sujet de se représenter les choses que leur nature rend imperceptibles aux sens, les noumènes : Dieu, l'âme, la perfection morale. » Il conçoit sans hésiter un entendement capable de faire la synthèse d'une multitude infinie, sans tomber dans les antinomies auxquelles les lois de l'intuition sensible condamnent nécessairement la pensée humaine. En un mot, il voit dans le monde des phénomènes et dans celui des substances deux objets également légitimes de l'entendement ou de la

1. *Kant's Werke*, t. II, p. 391.

raison théorique. Il n'hésite pas à mettre sous le patronage de Platon et de la philosophie antique l'idée qu'il se fait de leur opposition. Il semble enfin revenir à la métaphysique, dont ses précédents articles le montraient de plus en plus détaché.

Mais la conversion de notre auteur à la métaphysique est plus apparente que réelle; et nous ne devons pas perdre de vue qu'en l'écrivant il s'adresse à un public de wolfiens. C'est déjà beaucoup que de leur demander de se rallier à ses conceptions critiques sur l'espace et le temps : Kant ne se sent pas encore en état, sans doute, d'aborder les problèmes de la logique transcendantale. Mais ce qui prouve bien que la thèse métaphysique qu'il défend aujourd'hui ne le satisfait pas complètement, c'est le langage qu'il tient à Lambert, en 1770, en lui envoyant sa dissertation : « Je voudrais bien connaître votre jugement approfondi sur quelques points essentiels de ma dissertation; cela me serait à la fois agréable et utile. Je songe à l'augmenter de quelques feuilles avant de la mettre en vente. Je veux corriger les fautes qui ont échappé à une rédaction trop précipitée, et mieux préciser le sens de ma pensée. La première et la quatrième section peuvent être laissées de côté, comme sans importance; mais la seconde, la troisième et la cinquième, bien qu'une indisposition ne m'ait pas permis de les soigner comme je l'aurais voulu, me semblent renfermer une matière qui mérite d'être reprise et développée avec soin et étendue. » Les deux sections dont il est si peu satisfait, au moment même où il vient de faire paraître l'écrit, sont justement celles qui exposent les théories métaphysiques de la dissertation. La première traite *de notione mundi generatim;* la quatrième, *de principiis formæ mundi intelligibilis.*

Et comment Kant aurait-il pu oublier sitôt, en effet, toutes les critiques qu'il avait multipliées dans ses derniers ouvrages contre la métaphysique? N'avait-il pas depuis longtemps déjà subi l'action du scepticisme de Hume à l'endroit du principe de causalité? Sans vouloir préciser ici la date du premier commerce de Kant avec le philosophe anglais, nous ne croyons pas qu'on puisse en méconnaître les traces dans les essais de 1763. La conclusion du livre sur les visionnaires est une adhésion très décidée au doute métaphysique de Hume. Comme le philosophe anglais, Kant déclare que la relation de la cause à l'effet demeure inexplicable par le dogmatisme des anciennes écoles. Mais, réserve importante, il affirme que la solution du problème n'a pas encore été trouvée : ce qui indique assez manifestement que le scepticisme théorique, que l'explication empirique de Hume ne le satisfont pas.

Et comment un disciple de Newton et des physiciens aurait-il jamais consenti à faire du mécanisme physique, de la certitude expérimentale par conséquent, une pure suggestion de l'habitude et des sens, une hypothèse sans solidité ? Tous ceux qui ont présentes à l'esprit les fermes déclarations de la préface des *Prolégomènes* ne croiront pas que Kant ait jamais souscrit aux conséquences sceptiques que Hume tirait de sa doctrine. Il n'en était pas moins profondément convaincu pour cela de la justesse de la critique dirigée par le philosophe anglais contre le principe de causalité! Et les affirmations contraires de la dissertation ne nous paraissent pas prouver sérieusement qu'il eût changé d'avis sur ce point.

Ce n'est pas seulement contre la critique de Hume qu'il fallait défendre la certitude expérimentale. Kant venait de découvrir dans les antinomies une arme redoutable, dont les coups ne menaçaient pas moins la certitude de la physique que celle des mathématiques.

En même temps que la critique de Hume, la découverte des antinomies de la raison pure a certainement, vers 1770, exercé une influence décisive sur la pensée de Kant. Cela ressort évidemment du mémoire déjà mentionné : « Quels progrès réels la métaphysique a-t-elle faits depuis le temps de Leibniz et de Wolf? » Kant y insiste longuement et à plusieurs reprises sur la découverte des antinomies comme sur un « phénomène remarquable, qui devait tirer brusquement la raison du sommeil auquel elle se livrait sur l'oreiller d'un savoir qu'elle croyait étendre par de pures idées en dehors de toutes les bornes d'une expérience possible[1]. »

Nous avons vu comment Kant avait résolu dans la dissertation inaugurale les antinomies mathématiques. Mais les antinomies dynamiques ne se dressent pas moins pressantes devant sa critique désormais éveillée.

Comment concilier avec le déterminisme mécanique, dont la physique de Newton est l'expression la plus haute, l'action d'une première cause, soit Dieu, soit l'homme? Où trouver une place pour la liberté humaine dans cet enchaînement inexorable des phénomènes qu'exige impérieusement la science? Où reconnaître l'initiative de l'action créatrice dans un monde régi par la loi inflexible de la causalité mécanique? Et pourtant Kant est bien résolu à ne sacrifier à la science aucun des principes de sa foi pratique. Dans tous ses écrits s'accuse énergiquement cette disposition, que ses premiers maîtres avaient rendue si puissante en lui. Comme il le dira plus tard, il ne renonce à la métaphysique de l'école que *pour faire*

1. *Kant's Werke*, t. VIII, p. 580.

place à la croyance. Sa foi à la liberté, au devoir et à Dieu ne s'est jamais sentie inquiète à l'école de Newton, non plus que lorsque, à l'exemple du maître, il déroulait, soit dans l'*Histoire du ciel*, soit dans l'*unique démonstration de Dieu*, les hypothèses les plus hardies de la cosmogonie mécanique. Mais cette confiance inébranlable, n'est-il pas possible de l'appuyer sur un fondement philosophique? Cet accord de la foi et de la science, doit-on se borner à l'affirmer comme un besoin indiscutable de la pensée, et est-il interdit de le démontrer? Faut-il renoncer à faire régner entre les puissances de l'âme, entre ses facultés théoriques et ses facultés morales, l'harmonie que la découverte des formes pures de l'intuition vient si heureusement de rétablir entre les sens et l'entendement? Kant ne le croit pas, et il ne tarde pas à trouver la solution espérée.

Il n'est pas douteux, d'après l'essai sur les progrès de la métaphysique, que le désir de résoudre les antinomies dynamiques, comme il venait de faire les antinomies mathématiques, n'ait inspiré les recherches de Kant. Il avait trouvé la solution des premières dans la théorie de l'idéalité des intuitions mathématiques : il appliquera aux secondes le même mode d'explication. Les principes de cause et de substance sont des jugements synthétiques *a priori*, des formes transcendantales, comme le temps et l'espace. Là est la première réponse à l'empirisme de Hume. Mais il faut prouver que ces principes gouvernent la réalité, tandis qu'une pareille démonstration n'est pas à faire pour les notions mathématiques, dont la vérité est indépendante des données et des confirmations de l'expérience. C'est le problème qui arrête et retient la pensée de Kant en 1772 et dont il essaye, dans la célèbre lettre en date du 21 février 1772, de faire mesurer à Marcus Herz l'importance et la difficulté. La réponse, il la trouve dans ce fait que l'expérience n'est pas possible en dehors des règles du déterminisme mécanique. Il n'y aurait pas autrement de réalité, de science expérimentale.

Newton avait prouvé par le succès la valeur du mécanisme : Kant veut démontrer qu'aucune autre méthode d'investigation scientifique n'est possible. Après la question de fait, il discute la question de droit. Il ne lui suffit pas de dresser la liste des catégories, ou des lois de la connaissance expérimentale : il en veut apporter la *déduction*. Là est, il le déclare dans la lettre à Marcus Herz, et il ne se lasse pas d'y insister dans l'analytique de la raison pure, la grande nouveauté de son entreprise philosophique. Il prouve que la raison dernière des catégories ne doit pas plus être cherchée en Dieu que dans les données des sens, dans l'habitude ou dans l'instinct, comme le prétend Hume. Les catégories sont la condition nécessaire

de la possibilité de l'expérience : c'est une nécessité logique qui les soutient; mais, à son tour, cette nécessité logique repose sur une nécessité pratique; et le *Ich denke* a sa raison dernière dans le *Ich solle*.

En cela sans doute, Kant dépasse Newton : là où ce dernier invoquait la raison suprême, Kant ne fait intervenir que la raison humaine et sa spontanéité théorique.

Il trouve dans cette doctrine non seulement une réponse au doute de Hume, mais la solution cherchée des antinomies dynamiques. Le mécanisme de Newton, en effet, ne saurait plus être un péril pour la liberté, puisqu'il a son principe même dans cette liberté. Les lois de la nature ne menacent plus la pensée de l'homme, puisqu'elles en sont au contraire les produits et qu'elles lui empruntent toute leur autorité. L'action divine n'est pas contraire davantage à la liberté humaine. La raison de l'homme se sent également indépendante pour affirmer Dieu et pour affirmer la nature; également libre de s'engager dans les liens de la nécessité métaphysique ou de l'action divine par la foi, comme dans ceux de la nécessité physique ou de la nature par la science.

Une fois la grande révolution opérée qui consiste à voir dans les objets non ce qu'ils sont, mais ce que nous y avons mis nous-mêmes; à faire dépendre la vérité non de l'identité du sujet à l'objet, mais de la conformité des choses aux formes subjectives de la pensée; à considérer enfin l'esprit non comme l'interprète docile, mais comme le législateur de la nature : Kant va consacrer sa vie à reconstruire la lumière du principe nouveau, la métaphysique du vrai, du beau et du bien; à transformer les doctrines des philosophes sur la science, sur l'art, sur la moralité et sur la religion. Ce sera l'objet des trois grandes critiques et de la religion dans les limites de la raison pure.

La pensée, maîtresse de ces œuvres successives, quelque intervalle de temps qui les sépare, quelque diversité de sujets qu'elles présentent, c'est que la science et la conscience sont faites pour vivre en parfait accord ; c'est que le mécanisme physique et la moralité, la recherche positive et la spéculation idéale, sous leurs formes les plus diverses, ne font qu'exprimer également l'autonomie de l'esprit, ne sont que des manifestations différentes, mais également légitimes, de la liberté du moi. Kant fait-il encore une fois autre chose, en tout cela, que chercher la raison philosophique, que poursuivre à la lumière de l'analyse critique une démonstration rigoureuse et mathématique, en quelque sorte, de la foi instinctive et vivante dans l'âme du grand Newton?

Il n'est pas besoin d'analyser longuement les formes diverses sous

lesquelles cette pensée fondamentale se traduit dans les plus grandes critiques. La *Critique de la Raison Pure* défend surtout contre le scepticisme de Hume et les intempérances de la métaphysique, les droits du mécanisme physique. La *Critique du Jugement* entreprend de concilier la recherche de la finalité avec les exigences de la méthode mécanique, et de faire à la vie et à l'art une part qui ne coûte rien à la science expérimentale. C'est la conscience morale et la conscience religieuse que Kant veut rassurer contre les exigences de la science et du déterminisme par la *Critique de la Raison Pratique* et par la *Religion dans les limites de la raison.*

A qui faut-il rappeler que les préliminaires d'une métaphysique de la nature ne sont qu'une déduction *à priori* des principes mêmes de la physique newtonienne, et que leur seul défaut est de transformer trop aisément en vérités définitives et d'assimiler à des principes *à priori* les hypothèses mécaniques de la théorie de Newton ?

Les limites de cette étude ne nous permettent pas d'insister sur les traces de l'influence de Newton dans les écrits de la période critique : il est facile de les suivre dans le détail, après les indications qui précèdent.

Nous tenions seulement à montrer comment le génie de Kant s'était développé à l'école de Newton ; et comment sa métaphysique lui avait été inspirée, en bonne partie, par le besoin de concilier les exigences de la physique mécanique avec celles de la critique et de la conscience. Cette étude devait s'arrêter au moment où sa pensée, en pleine possession d'elle-même, de ses principes et de sa méthode, s'engage définitivement dans la voie de l'idéalisme transcendantal et des découvertes originales.

D. Nolen.

LE DUALISME DE STUART MILL

S'il était besoin d'une preuve que l'esprit humain ne saurait se désintéresser entièrement des problèmes relatifs à l'existence d'une cause première, d'un principe créateur ou ordonnateur de toutes choses, il suffirait d'invoquer l'exemple de Stuart Mill. Certes, nul plus que lui ne fut attaché à la méthode expérimentale; nul n'en détermina mieux les conditions, la portée, les limites; il fut rigoureusement positiviste, refusant, malgré une longue amitié, de suivre Auguste Comte dans ce mysticisme chimérique et puéril par lequel ce grand esprit donnait un affligeant démenti à toute sa doctrine antérieure. Et pourtant, la question de Dieu fut la dernière préoccupation de Stuart Mill, puisqu'il composa l'*Essai sur le théisme* quelques années seulement avant sa mort. En conclura-t-on que, sur la fin de sa vie, il devint, à son tour, infidèle à sa propre méthode? En aucune façon; mais il lui parut que le problème religieux pouvait être posé scientifiquement; il se demanda ce que l'expérience, convenablement interrogée, laisserait subsister du théisme traditionnel, et, par cette enquête, il a rendu un service qui, selon nous, n'a pas été suffisamment apprécié jusqu'ici. Sa critique, en effet, d'une indiscutable sincérité, sévère plutôt que complaisante, a bien pu ébranler certaines preuves d'une solidité douteuse, mais n'a pas détruit l'antique et populaire argument des causes finales; si elle nie l'existence d'un créateur de la matière, elle s'incline devant les marques éclatantes d'une sagesse ordonnatrice de l'univers. En face des négations bruyantes et radicales qui prétendent se réclamer de la science positive, ce témoignage d'un positiviste, à qui l'on ne saurait refuser ni la culture scientifique, ni la rigueur du logicien, mérite assurément d'être recueilli. C'est, si l'on veut, un *minimum* de théisme; mais il n'est pas indifférent que ce minimum soit accordé par un esprit tel que Stuart Mill, au nom même de la méthode expérimentale, exactement appliquée.

Nous nous proposons, dans ce travail, de rechercher si ce minimum ne doit pas être agrandi, si quelques-unes des preuves

rejetées par le penseur anglais n'ont pas plus de valeur qu'il ne leur en attribue, et si, sans sortir des conditions d'une induction scientifique, nous ne pouvons connaître sur la divinité plus qu'il ne se croit permis d'en affirmer.

I

Stuart Mill nous a raconté dans ses Mémoires l'impression profonde que fit sur lui la lecture de l'opuscule de Bentham publié, après la mort de l'auteur, par Georges Grote, sous le titre : *Influence de la religion sur le bonheur du genre humain.* On sait que, dans cet écrit, Bentham soutenait que la religion naturelle produit, tout compensé, plus de mal que de bien. La principale raison qu'il en donne, c'est que, nous représentant Dieu comme tout-puissant, et disposant, dans une vie future, de peines et de récompenses infinies et éternelles, la religion imprime fortement dans nos âmes l'idée d'un despote capricieux, qui prétend régner par l'épouvante et se complaît au spectacle de la misère du plus grand nombre. Cette thèse, Bentham l'établit avec sa vigueur ordinaire de logique, et il essaye de la confirmer par cette méthode, d'une exactitude plus apparente que réelle, qui consiste à faire la balance des plaisirs et des peines pour déterminer l'excédant de dommage imputable à la religion. Mais cette religion, il en présente l'idée la plus fausse : à l'en croire, elle n'enseigne qu'un Dieu armé d'un pouvoir illimité, sans rien dire ni de sa bonté, ni de sa sagesse, ni de sa justice. Les conclusions de Bentham n'auraient donc quelque valeur que s'il était possible de reconnaître la religion naturelle dans l'image infidèle et mutilée qu'il nous en trace. Aussi comprend-on mal que Stuart Mill n'ait pas aperçu du premier coup un si grossier sophisme et qu'il ait attribué tant d'importance à un ingénieux paradoxe. Quoi qu'il en soit, on ne saurait douter qu'il ne l'ait pris fort au sérieux ; là est le point de départ de toutes ses spéculations dans l'ordre de la théologie naturelle ; par là s'explique le singulier dualisme auquel il aboutit.

Si en effet la conception d'un être tout-puissant est pour l'humanité la source de tous les maux signalés par Bentham, si d'ailleurs il est impossible d'extirper du cœur de l'homme la croyance à un être suprasensible dont la science même semble attester l'existence par ses plus légitimes inductions, le seul moyen de rendre la religion inoffensive et de lui faire atteindre le *maximum* d'utilité dont elle est susceptible, c'est d'en éliminer l'hypothèse de l'omnipotence divine. La puissance de Dieu sera fort grande, mais elle ne sera pas

infinie : elle aura en face d'elle la matière éternelle et ses propriétés nécessaires ; elle devra, pour réaliser les plans de la sagesse, transiger, en quelque sorte, avec sa rivale, tenir compte d'éléments et de forces qu'elle n'a pas créés, et, par adresse, les faire servir comme moyens à l'accomplissement de ses fins. Telle est, sans qu'il soit besoin de la développer ici plus longuement, la conception fondamentale de la théodicée de Stuart Mill, et ce n'est pas une médiocre surprise, pour l'historien des systèmes, de voir ressusciter, sous le patronage de l'un des esprits les plus rigoureux de ce temps, au nom des procédés de la science expérimentale, l'antique doctrine que le poétique génie de Platon enveloppait, dans le *Timée*, sous les voiles d'un symbolisme obscur et magnifique.

Tout l'effort de Stuart Mill pour établir son dualisme porte sur l'argument dit cosmologique ; cet argument est, selon lui, une généralisation inexacte de l'expérience. Celle-ci nous montre, il est vrai, que tout phénomène a une cause, car un phénomène est un changement, lequel est toujours déterminé par un antécédent ou un groupe d'antécédents ; mais elle ne nous apprend pas que dans l'univers tout soit phénomène et changement. Il y a les substances et leurs propriétés essentielles qui persistent immuables, à travers les métamorphoses dont le spectacle mobile frappe nos sens ; ce fonds permanent des choses n'est-il pas éternel, par suite, soustrait à la loi de causalité? L'expérience, en tout cas, ne dit pas le contraire. — Bien plus, dans la partie changeante de la nature, il semble qu'on puisse démêler un élément toujours le même, qui, par ses transformations apparentes, explique l'infinie variété des phénomènes et contienne la raison primordiale de tous les changements dont la série constitue ce qu'on appelle l'enchaînement des causes secondes. — Cet élément actif, cette cause des causes, elle-même sans cause (l'expérience tout au moins ne lui en connaît pas), c'est la force. Le grand principe de la conservation de la force, qui domine toute la science moderne, suppose l'existence d'une quantité invariable d'énergie dans l'univers, de telle sorte que la dépense qui se fait sur un point se trouve exactement compensée par le gain qui se fait sur un autre, et qu'à tous les instants de la durée la somme totale soit identique.

Ainsi la matière et la force sont ou peuvent être incréées ; nulle induction ne nous oblige à leur assigner des causes ; la loi de causalité ne régit que le monde des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui ont un commencement. — On peut objecter que la raison cherche une cause à la force même, et que cette cause pourrait bien être l'esprit. L'expérience paraît ici d'accord avec elle ; car l'esprit,

sous forme de volonté, engendre des mouvements. — Mais, répond Stuart Mill, il n'y a encore ici que transformation, non création de la force; la volonté ne fait que rendre à la circulation extérieure, par les mouvements qu'elle détermine, la force latente emmagasinée dans le cerveau par la nutrition. Et l'on soutiendrait vainement que l'esprit a tout au moins ce privilège exclusif de créer non pas la force elle-même, mais des manifestations de la force, car, dit Stuart Mill, « tout ce que la volition peut faire pour créer des mouvements avec d'autres formes de force, et généralement pour dégager de la force et la faire passer d'une forme latente à un état visible, peut arriver par d'autres causes. L'action chimique, par exemple l'électricité, la chaleur, la présence seule d'un corps qui gravite, sont autant de causes de mouvement mécanique sur une bien plus vaste échelle qu'aucune des volitions que l'expérience nous présente; et, dans la plupart des effets qui se produisent ainsi, le mouvement communiqué par un corps à un autre corps n'est pas, comme dans les cas ordinaires de l'action mécanique, un mouvement qui a d'abord été communiqué à cet autre par un troisième corps. Le phénomène ne consiste pas seulement en une communication de mouvement mécanique, mais c'est une création de mouvement à l'aide d'une force auparavant latente ou qui se manifestait sous quelque autre forme. Considérée comme un agent dans l'univers matériel, la volition ne possède donc aucun privilège exclusif de faire commencer quelque chose; tout ce qu'elle peut faire commencer, d'autres agents de transformation peuvent aussi le faire commencer [1]. »

Mais ici un nouvel appel à l'intuition peut être tenté. Parmi les faits qui composent l'univers, dira-t-on, se trouve l'esprit; or il est évident *à priori* que l'esprit seul peut avoir produit l'esprit. — Que l'esprit, répond Stuart Mill, ait commencé à une époque déterminée d'exister sur notre planète, la science l'établit suffisamment; c'est là un phénomène, un commencement qui veut être expliqué par une cause. S'il s'agit d'une production *consciente*, le prétendu principe rationnel qu'on invoque est indiscutable; mais pourquoi cette production n'aurait-elle pas été inconsciente? Et, dans ce cas, il est fort possible que l'esprit ait été, dans le cours de l'évolution, l'effet d'autres causes que de l'esprit. L'expérience ne cesse de nous montrer des causes donnant naissance à des produits d'un ordre plus noble qu'elles-mêmes. « Combien plus nobles et plus précieux ne sont pas les végétaux et les animaux supérieurs, par exemple, que le sol et les engrais aux dépens et par les propriétés desquels ils

1. *Essais sur la religion*, trad. Cazelles, p. 137, 138.

croissent! Tous les travaux de la science moderne tendent à faire admettre que la nature a pour règle générale de faire passer par voie de développement les êtres d'ordre inférieur dans un ordre supérieur et de substituer une élaboration plus grande et une organisation supérieure à une inférieure. Qu'il en soit ainsi ou non, il n'en existe pas moins dans la nature une multitude de faits qui présentent ce caractère, et cela suffit pour la question qui nous occupe [1]. »

Voulût-on d'ailleurs maintenir en face du témoignage de l'expérience la légitimité du principe intuitif, on n'en serait pas plus avancé. Expliquer l'esprit par l'esprit, ce n'est que reculer la difficulté ; l'esprit créateur a autant que l'esprit créé besoin d'un autre esprit qui soit la source de son existence. D'esprit en esprit, de cause en cause, il nous faut remonter à l'infini; nulle raison pour s'arrêter à un point quelconque de cette série régressive. Un Esprit éternel n'est qu'une hypothèse, et la question reste tout entière. Telle est, dans ses traits essentiels, cette remarquable discussion sur la preuve cosmologique. On voit clairement l'importance pratique du dualisme auquel elle conclut. Le mal qui surabonde dans la nature, Dieu n'en est plus responsable; il a fait son possible, il est innocent. L'homme a désormais mieux à faire qu'à maudire ou à se résigner : il peut devenir le collaborateur de la Providence dans ses louables efforts vers le mieux; il peut, par ses faibles forces, prêter un concours appréciable à la puissance gigantesque, mais limitée, qui lutte contre ce principe aveugle où Stuart Mill, comme Plotin, voit l'essence même du mal, la matière.

II

Dans ces débats qui, depuis qu'elle existe, remplissent la métaphysique, on ne peut espérer que, de part ni d'autre, se produise quelque argument absolument nouveau. La critique de Stuart Mill est pénétrante; mais ses objections, s'il a su leur donner une forme et comme un accent personnels, on les avait présentées avant lui. De même en est-il des réponses à ces objections. Ou bien elles sont faites depuis longtemps, ou bien il faut renoncer à les trouver jamais. Pourtant les notions, plus précises et plus exactes, que la science positive permet de concevoir sur la matière, fournissent au défenseur du théisme traditionnel des armes d'une trempe meilleure et d'une efficacité renouvelée.

Stuart Mill en appelle à l'expérience contre la légitimité de la preuve cosmologique ; c'est également l'expérience, ce sont du

1. P. 142-143.

moins les inductions auxquelles elle conduit, qu'on peut invoquer contre Stuart Mill.

Dans un court et substantiel ouvrage dont il a été fait ici même un compte rendu sommaire, M. Robert Flint s'est proposé cette tâche, et il l'a remplie, selon nous, avec un remarquable succès. — Que s'agit-il, demande M. Flint, d'établir pour mettre à néant les objections de Stuart Mill? Que l'univers tout entier, dans ses éléments permanents, comme dans ses phénomènes variables, est un effet; qu'aussi profondément que l'on puisse pénétrer dans la constitution de la matière, on y découvre mouvement, changement, passage d'une forme à une autre forme, — ce qui, de l'aveu même de Stuart Mill parlant au nom de la science expérimentale, implique la nécessité d'une cause.

Et d'abord, qu'entend Stuart Mill par « les substances spécifiques élémentaires et les propriétés qui leur sont inhérentes », cette portion des choses qui, selon lui, serait éternelle et incrée? S'il veut désigner les corps simples de la chimie, on lui opposera l'hypothèse, fort légitime, qui n'y voit que des modifications ou des synthèses d'un élément matériel unique. Comment, en effet, supposer, dès l'origine de l'univers, l'existence de soixante-quatre ou soixante-cinq substances irréductibles? Comment concilier un nombre aussi considérable d'éléments vraiment primitifs avec la théorie de l'évolution, si généralement acceptée aujourd'hui, et dont il serait puéril de contester l'extrême probabilité, au moins dans le domaine de la nature inorganique?

Admettons pourtant ces prétendus corps simples : on ne niera pas que chacun d'eux ne soit composé de parties similaires qui échappent à toutes les prises de l'observation. Par l'expérience, on connaît l'oxygène; mais l'oxygène est formé d'atomes que l'expérience n'atteint pas. Or, si l'oxygène est une substance invariable, douée de propriétés invariables, il n'est évidemment tel que par la nature de ses atomes. L'oxygène sur lequel opère le chimiste peut changer indéfiniment de poids, de volume, etc.; rigoureusement, il n'y a dans l'oxygène que ses atomes qui ne changent pas, et, comme l'atome n'est pas objet direct d'expérience, il est inexact de soutenir, ainsi que le fait Stuart Mill, que celle-ci nous révèle l'existence d'éléments immuables dans l'univers.

Mais concédons que l'atome existe, qu'il existe éternellement et par soi. Des atomes en nombre illimité ne nous donnent pas encore le cosmos. Ici, la réfutation est facile et connue. L'univers forme un tout harmonieux; le *consensus* des parties qui le composent se manifeste à l'œil pénétrant de la science aussi bien qu'au regard le

plus superficiel. Prétendre que les atomes ont eux-mêmes produit cet accord, n'est-ce pas dire qu'ils ont tenu conseil, qu'ils ont élaboré un plan en commun? De fait, la multiplicité d'éléments impénétrables, irréductibles, n'expliquera jamais l'unité merveilleuse qui se cache sous la variété de l'ensemble. Et cette unité, c'est vraiment là, le mot l'indique, ce qui proprement constitue l'univers et le distingue d'un inintelligible chaos.

Ce n'est pas tout, et la raison, éclairée par la science, n'aperçoit pas le plus léger motif pour attribuer aux atomes l'éternité. Parmi les théories les plus récentes sur la constitution ultime de la matière, celle qui paraît expliquer le plus grand nombre de faits est la théorie des atomes-tourbillons, suggérée à M. Thomson par la découverte de Helmholtz relativement à ce qui se passe dans les mouvements des fluides. D'après cette hypothèse, les atomes seraient « de petits tourbillons se mouvant circulairement dans l'éther, les parties rotatoires d'un fluide parfait qui remplit tout l'espace ». — Mais, observe justement M. Flint, on ne comprend pas comment le mouvement, dans un fluide parfait, pourrait commencer naturellement. Le frottement étant rigoureusement nul, il est clair que le mouvement, une fois produit, ne s'arrêtera plus; mais c'est le commencement qui ne s'explique pas. Par suite, rien ne rend compte, dans la théorie de M. Thomson, ni de la production, ni de la destruction d'un seul atome de matière. « L'origine ou la cessation du mouvement dans un fluide parfait doit être l'effet d'une action surnaturelle; en d'autres termes, chaque atome-tourbillon doit nécessairement à une impulsion divine la rotation qui lui donne son individualité. »

Ainsi, par ses inductions les plus autorisées, la science dépouille de leur éternité menteuse les éléments derniers de la matière: au cœur même de l'atome, elle se croit en droit de signaler le mouvement, le changement, et, dans la plus petite molécule, une complexité presque infinie. « Nous avons de bonnes raisons de croire, dit Stanley Jevons, que même les atomes chimiques sont de structures extrêmement complexes; qu'un atome de fer pur est probablement un système beaucoup plus compliqué que celui des planètes et de leurs satellites; que chaque élément constitutif d'un atome chimique parcourt, pendant une durée qui n'est que la millionième partie de celle d'un clin d'œil, un orbite où il est, simultanément ou successivement, sous l'influence de beaucoup d'autres éléments, ou peut entrer en conflit avec eux; que chacune de ces particules infiniment petites résout, selon les belles paroles de sir John Herschel, et cela pendant une durée illimitée, des équations différentielles qui,

si elles étaient écrites en entier, pourraient couvrir la surface de la terre entière. »

On sait d'ailleurs que certaines déductions tirées par M. Thomson de la théorie de la chaleur de Fourier semblent établir scientifiquement que l'univers a eu un commencement dans la durée. « Il est impossible, dit encore M. Stanley Jevons, de tracer l'histoire de la chaleur de l'univers, en remontant à une distance infinie dans le passé... Les formules donnent alors des valeurs impossibles qui montrent qu'il y a eu quelque distribution initiale de la chaleur, laquelle n'aurait pu être, selon les lois connues de la nature, le résultat d'aucune distribution antérieure. Il y a d'autres cas où la considération de la dissipation de l'énergie conduit à la conception d'une limite relativement à l'antiquité de l'ordre actuel des choses. » Il est vrai que des objections graves ont été faites contre quelques-unes des conséquences de la théorie de Fourier; mais ces objections n'ont de valeur que dans l'hypothèse où la matière et l'énergie seraient infinies et l'espace limité; or une telle hypothèse est difficilement acceptable, et tout porte à croire que la matière est finie et l'espace sans bornes.

En résumé donc, il est permis de conclure que, jusque dans ses éléments ultimes, l'univers implique mouvement, changement, partant qu'il a commencé, qu'il est un phénomène et qu'il a une cause. La tentative de Stuart Mill de soustraire à la loi de causalité une portion, prétendue immuable et éternelle, de l'univers, est condamnée par la science. Aux yeux même d'un positiviste, pourvu qu'il n'aille pas jusqu'à bannir toutes les hypothèses, fussent-elles les plus légitimes, relativement à la constitution de la matière, l'antique argument cosmologique n'a rien perdu de sa solidité.

III

Nous venons de résumer brièvement la discussion la plus remarquable que nous connaissions du dualisme de Stuart Mill. Tout n'est pas dit cependant, et la preuve de l'existence de Dieu comme cause de l'univers est loin d'être achevée.

D'abord, à supposer que la théorie atomistique de Thomson fût généralement admise, il s'ensuivrait tout au plus qu'une cause suprasensible est nécessaire pour expliquer l'origine des tourbillons qui ont donné naissance aux atomes; il resterait à démontrer que l'éther même a eu un commencement. Pourquoi l'éther ne serait-il pas éternel et incréé? Pourquoi n'y verrait-on pas, sous un nom plus

moderne, cette matière sans forme que la métaphysique des Grecs plaçait en face du démiurge, le *lieu*, la *matrice*, la *nourrice du monde*, comme parle Platon dans le *Timée?*

Ici, l'expérience et les inductions scientifiques sont muettes : c'est à la raison seule à prononcer. Or, étant donné un fluide parfaitement homogène, d'une élasticité prodigieuse (la science n'en dit pas davantage sur l'éther), peut-on concevoir qu'il existe par lui-même? Un pareil corps est tout juste à la limite inférieure de l'être; en fait de propriétés, il ne possède que celles qui sont indispensables pour le distinguer de l'espace. C'est un minimum de matière, et l'indigente réalité de l'atome est, en comparaison, d'un prix infini. Il serait étrange qu'une substance aussi dépouillée d'attributs eût ce privilège éminent de l'éternité, et que, impuissante, par hypothèse, à dessiner dans son sein uniforme les tourbillons d'où va sortir le monde atomistique, incapable de produire le plus humble des phénomènes, elle fût cause de soi. Exister par soi-même, n'est-ce pas en effet posséder éternellement et nécessairement une énergie que rien ne puisse détruire ou altérer? Et une telle énergie n'est-elle pas, pour la raison, identique à la cause des causes, à la cause absolue?

En admettant d'ailleurs l'existence éternelle de l'éther, je ne vois pas ce que le dualisme de Stuart Mill y gagnerait. Condition élémentaire des êtres et des phénomènes de l'univers futur, immobile et diffus dans l'espace, sans résistance, puisque sa fluidité est parfaite, l'éther ne saurait présenter le moindre obstacle au doigt tout-puissant qui se propose d'y tracer le plan harmonieux du cosmos. L'art divin s'y joue librement, la sagesse et la bonté ne pourront rejeter plus tard sur une matière indocile la responsabilité des maux qui, selon Stuart Mill, déshonorent la création. Il faut trouver à Dieu une meilleure excuse, ou plutôt reconnaître qu'il n'en a pas besoin, et, tout en lui laissant l'omnipotence, le déclarer innocent.

Mais l'éther existe-t-il? Nul ne peut l'affirmer. Il est, comme l'atome, une hypothèse commode pour rendre compte d'un certain nombre de faits qui tombent directement sous l'observation. L'expérience seule peut saisir le réel, et ni l'éther ni l'atome ne sont objets d'expérience. Les hypothèses, dit fort bien M. Lewes [1], sont des constructions idéales, qui servent à donner une unité et une perfection systématiques aux expériences sensibles; mais elles ne doivent jamais prendre la place de ce qu'elles sont destinées à expliquer. La conformité même de l'expérience avec les calculs qui se fondent sur elles ne prouve pas qu'elles expriment la réalité des choses.

1. *Problems of life and Mind*, t. II, p. 334-336.

« L'hypothèse d'une *action à distance* est rigoureusement d'accord avec ce que l'observation nous apprend des phénomènes électriques; mais on obtient le même accord en partant de l'hypothèse contraire d'une action propagée à travers un milieu. Pourtant les deux hypothèses ne peuvent exprimer à la fois la vérité. L'hypothèse d'un fluide impondérable, le calorique, était la base de l'expression mathématique des lois du rayonnement, de la transmission, de la réfraction et de la polarisation; elle a été remplacée depuis par l'hypothèse de vibrations moléculaires. »

Donc à rigoureusement parler, la matière ne nous est connue que par les sensations que nous en avons. Ce qu'elle est en soi, nous ne pouvons que l'imaginer, en prolongeant idéalement, pour ainsi dire, notre expérience au delà du champ où l'enferment les conditions de notre être. Dynamisme et atomisme (la théorie de l'éther n'est qu'une forme particulière de cette dernière hypothèse) sont également légitimes, en tant qu'ils s'expriment abstraitement, l'un l'activité, l'autre la passivité de l'existence extérieure; ils sont vrais tous les deux, puisque dans l'objet commun de nos sensations le caractère passif et le caractère actif sont réellement inséparables; mais ils ne sauraient prétendre à nous révéler quoi que ce soit de la nature absolue de cet objet. Cet absolu, répétons-le, nous fuit d'une fuite éternelle : la matière n'est pour nous que ce que nous sentons ou sommes capables de sentir. Nul ne l'a proclamé plus haut que Stuart Mill, qui définit la matière une *possibilité de sensations.* — Mais, s'il est ainsi, où trouver dans l'univers physique rien qu'on puisse concevoir avec quelque ressemblance comme soustrait à la loi de causalité? Tout, dans le champ de l'expérience, n'est-il pas mouvement, changement, métamorphose, et, si profondément que plonge la science dans les abîmes du passé, peut-elle jamais se prendre à quelque chose qui n'ait pas eu d'origine? C'est d'hier que date à ses yeux l'éternité des Alpes; elle assiste à la genèse de la terre et du système tout entier dont celles-ci n'est qu'un point; et par delà la nébuleuse primordiale, d'où le soleil et ses planètes sont sortis, elle est contrainte de supposer je ne sais quelle vapeur plus diffuse encore sans pouvoir saisir nulle part dans la nature le commencement de ces étonnantes démarches. Οὐδὲν μένει, rien ne demeure; ce mot de la sagesse antique, chacune des conquêtes de la science dans le domaine de l'univers physique lui donne une nouvelle confirmation.

On dira que les lois au moins sont immuables. — Assurément; mais les lois sont des rapports constants entre certains phénomènes et d'autres phénomènes qui sont les conditions de ceux-ci. Des rap-

ports ne sont pas des êtres; ils n'ont d'existence qu'à titre d'abstraction de la pensée et dans l'esprit qui les pense. Je ne veux pas dire que l'esprit humain crée en quelque sorte les lois de la nature; elles ont une réalité objective, en ce sens qu'elles sont pour nous l'expression d'un ordre que nous ne faisons pas; mais qui veut bien analyser cette idée d'ordre voit clairement que l'ordre ne saurait proprement exister que dans et par une intelligence. Ce n'est en effet que pour l'intelligence qu'il y antécédents et conséquents, identité et différence, rapport en un mot, et si l'ordre suppose tout cela l'ordre est vraiment l'œuvre de l'esprit. Et, si l'esprit humain a cependant conscience de ne pas tirer de son fonds les lois de la nature, il reste qu'il les découvre, à travers les faits donnés dans l'expérience, non pas comme des éléments de l'univers, mais comme les formes d'une pensée analogue à lui-même, que l'univers ne contient ni n'explique et qui seule les rend intelligibles.

IV

Avoir établi contre Stuart Mill que l'univers tout entier est un effet, c'est, semble-t-il, avoir placé au-dessus de toute objection la validité de l'argument cosmologique. Cependant plus grand est l'objet dont il s'agit de démontrer l'existence, plus nous devons nous montrer exigeants pour la preuve. Il faut en soumettre toutes les parties à une critique minutieuse et s'assurer que nulle part elle ne fléchit sous le poids d'une conclusion qui n'est rien de moins que Dieu même.

Or toute la force de l'argument dépend de la légitimité du principe qu'on appelle principe de causalité et dont Stuart Mill a donné cette excellente formule : Tout événement ou changement provient d'une cause. Il importe en effet de bien marquer que le changement seul, en tant que tel, implique aux yeux de notre raison l'existence d'un antécédent qui en soit la raison suffisante. Aussi tout l'effort de la discussion précédente a-t-il eu pour but de montrer que nous ne connaissons rien dans l'univers qui ne soit événement ou changement.

Mais ce principe même, tel qu'il est énoncé par Stuart Mill, ne soulève-t-il aucune difficulté? Loin de là, et c'est par où l'argument cosmologique nous paraît le plus vulnérable.

Et tout d'abord Stuart Mill n'a pas manqué de reproduire la vieille objection de la régression à l'infini des causes. L'expérience, dit-il, nous révèle bien que tout changement a une cause ; mais elle nous fait voir aussi que cette cause est elle-même un changement anté-

rieur, lequel est à son tour déterminé par un changement qui le précède, et ainsi de suite, sans que la loi de causalité permette de s'arrêter jamais à une cause qui elle-même ne soit pas un changement et ne dépende d'aucune autre. — Il semble même que le principe de causalité exclue l'hypothèse d'une cause absolument première, car une telle cause, étant elle-même sans cause, se trouverait en contradiction avec la loi fondamentale de l'investigation scientifique.

M. Flint a parfaitement démêlé le sophisme caché dans cette argumentation. De ce que la loi de causalité, dit-il, régit tous les changements de l'univers, il ne s'ensuit pas qu'elle s'applique à la cause première : celle-ci, par définition, est nécessairement d'un autre ordre que celui des causes secondes, et c'est un procédé différent de l'esprit qui nous en fait connaître l'existence. Ici, en effet, se manifeste la distinction profonde établie par Platon et toute l'école rationaliste entre la raison discursive et l'intuition pure (διάνοια, νόησις). La régression dans la série des causes secondes, voilà l'œuvre de la διάνοια, qui, à mesure qu'elle remonte l'enchaînement de termes équivalents, comprend mieux l'impossibilité de ne pas les rattacher à un premier terme, incommensurable avec les autres et qui lui-même ne soit suspendu à rien. Ἀναγκὴ στῆναι, disait énergiquement Aristote, il faut s'arrêter; cette nécessité, l'intuition pure la saisit, et saisit du même coup la cause immuable devant laquelle expire, impuissant, l'effort du procédé discursif.

On dira que cette prétendue nécessité est toute subjective; elle peut être une loi de notre constitution intellectuelle; rien ne prouve qu'elle soit l'expression de la nature des choses. — Rien ne le prouve, en effet, si l'on veut dire que l'esprit ne peut sortir de lui-même et s'installer au cœur de la réalité en soi. Il est trop évident que l'esprit, quoi qu'il fasse, ne saurait connaître que par ces lois; elles sont lui; il ne peut pas ne pas les transporter avec lui; la réalité ne lui est donnée que par elles : entend-on qu'il doive d'abord s'anéantir afin de n'altérer par aucun mélange de son être celui de son objet? Nous atteignons toute la certitude possible et concevable quand il nous est démontré qu'une proposition ne peut être pensée par nous autrement qu'elle ne l'est. Or tel est ici le cas. En affirmant que toute série, fût-elle indéfinie, de changements, suppose une cause première immuable et qui n'a pas commencé, j'affirme simplement que tout changement a une cause, affirmation qui, de l'aveu de Mill, est la condition nécessaire de toute pensée scientifique. S'il n'existe pas de cause première, il n'y a pas de cause du tout, chaque événement qui en produit un autre etant

lui-même effet relativement à un événement antérieur; et ainsi le caractère de la cause, éliminé successivement de tous les termes de la série régressive, ne peut se retrouver que dans un terme absolument premier, antécédent, suprême et éternel, de qui tous les autres empruntent la causalité que nous leur attribuons à l'égard de leurs conséquents respectifs.

On insiste et on soutient que le principe de causalité n'est en lui-même qu'un jugement analytique qui ne nous apprend rien. La tautologie serait manifeste si l'on employait la formule aujourd'hui décriée : « Tout effet a une cause; » mais, quelque énoncé que l'on donne du principe, pour être moins évidente peut-être, elle n'existe pas moins. Le principe de causalité est essentiellement l'expression d'un rapport nécessaire entre un phénomène ou changement considéré comme conséquent et d'autres changements ou phénomènes qui sont regardés comme les antécédents constants de celui-ci. Mais qui ne voit que les mots *antécédents* et *conséquent* sont corrélatifs et que l'une de ces idées contient et pour ainsi dire répète l'autre? Le principe de causalité revient ainsi à cette vaine proposition : ce qui suit est nécessairement précédé, ou ce qui précède est nécessairement suivi. — Il y a plus : la cause et l'effet, l'antécédent et le conséquent, sont rigoureusement identiques et simultanés. Selon l'aphorisme de M. Lewes, la cause *est* son effet. Ce que j'entends par cause, c'est l'ensemble des conditions suffisantes pour que l'effet se produise; mais ces conditions données, l'effet, par cela même, est produit, ou plutôt ces conditions sont l'effet; elles ne sauraient exister avant lui, puisqu'alors l'effet qui se produirait ultérieurement serait sans cause, et la production de ces conditions, c'est la production même de l'effet. Ce qui nous trompe, c'est que nous prenons souvent pour cause ce qui véritablement n'est pas cause. Nous isolons arbitrairement un ou plusieurs des antécédents, pour les substituer à la somme de tous ceux sans lesquels l'effet ne se produirait pas. Nous disons, par exemple, qu'une étincelle, tombant dans une poudrière, a causé la mort de cinquante personnes : certes, il n'y a ni ressemblance ni équivalence entre cette cause et cet effet. « Mais, en réalité, l'étincelle n'est ici que le premier anneau d'une série de conditions, et son effet est limité à la transmission de son agitation moléculaire à un petit nombre de grains de poudre; ceux-ci transmettent leur agitation à la masse; l'expansion des gaz produit la destruction de la poudrière, etc. » Il est clair que l'explosion de la poudrière n'est pas l'effet de l'étincelle prise en soi; celle-ci n'est qu'un élément dans une série assez compliquée de facteurs dont l'explosion est la résultante. Il est clair aussi que, d'un antécédent

à l'autre, il y a rigoureuse équivalence : le mouvement moléculaire qui constitue l'étincelle est égal à celui qu'elle communique ; l'expansion des gaz n'est que la mise en liberté de la quantité d'énergie latente dans chacun des grains de poudre, qui ne sont eux-mêmes que ces mêmes gaz condensés et solidifiés, etc. La diversité apparente du premier et du dernier terme de la série tient à ce que le premier représente plusieurs facteurs qui s'unissent pour former un groupe, lequel devient à son tour facteur dans un autre groupe, et ainsi de suite jusqu'à l'effet total. Mais, si l'on ne considère qu'un seul groupe de facteurs par rapport à un seul effet, l'identité se manifeste aisément, pour peu que l'on veuille réfléchir. Par exemple la dilatation des gaz n'est que la somme des mouvements moléculaires de chaque grain de poudre et de ceux qui constituent l'étincelle. — De même encore, dit M. Lewes, un verre de punch semble différent du rhum, de l'eau, du sucre et du citron qui le composent ; mais ni le citron, ni le sucre, ni l'eau, ni le rhum, pris à part, ne forment le punch ; la vraie cause du punch, c'est le mélange de ces quatre substances, et ce mélange est le punch même ; il est identique à son effet, et celui-ci commence d'exister au même instant que la cause dont il ne se distingue que pour l'abstraction.

On comprend, sans qu'il soit besoin d'insister, les conséquences de cette doctrine pour l'argument cosmologique. L'univers, comme effet, devient identique à Dieu comme cause ; il n'y a plus entre eux qu'une différence de points de vue ; c'est la *natura naturans* et la *natura naturata* de Spinoza ; c'est le plus pur panthéisme. L'univers est coéternel à Dieu, ou, si l'on veut à toute force que l'univers ait commencé, Dieu a commencé avec lui. En réalité, il ne saurait plus être question d'appliquer à l'univers la loi de causalité, l'univers ne représentant, aux yeux de M. Lewes, que la totalité abstraite de tous les antécédents et de tous les conséquents susceptibles d'être donnés dans l'expérience, sans qu'on puisse rien penser légitimement au delà.

Une telle manière de voir se conçoit chez un expérimentaliste ; il est plus surprenant de rencontrer des objections analogues contre la possibilité d'une cause première distincte du monde, sous la plume d'un théologien métaphysicien. On sait pourtant que, dans le grand débat entre Hamilton et Stuart Mill sur la nature de l'absolu, M. Mansel a pris une position qui est, à beaucoup d'égards, celle de M. Lewes. M. Mansel soutient, lui aussi, que « la cause comme cause n'existe qu'en relation avec son effet ; que la cause est une cause de l'effet ; l'effet, un effet de la cause ; » il en conclut que nous ne pou-

vons connaître Dieu comme cause, car Dieu c'est l'absolu, c'est-à-dire ce qui est en dehors de toute relation. La notion d'une cause absolue est donc contradictoire dans les termes. Et il ajoute : « Nous cherchons à échapper à cette contradiction apparente en introduisant l'idée de succession dans le temps. L'absolu existe d'abord par lui-même, et ensuite il devient cause; mais ici nous sommes arrêtés par la conception de l'infini. Comment l'infini peut-il devenir ce qu'il n'était pas dès le commencement? Si la causation est une manière possible d'être, ce qui existe sans causer n'est pas infini; ce qui devient cause a franchi ses limites antérieures [1]. »

Laissons pour le moment les difficultés théologiques : attachons-nous à cette doctrine formulée par M. Lewes dans cette proposition : La cause *est* son effet. S'il en est ainsi, je demande comment il nous est possible de distinguer l'un de l'autre? Si le rapport qui les unit est réellement un rapport d'équivalence, d'identité, de simultanéité, où avons-nous pris qu'ils diffèrent, et qu'il y a entre eux antécédence et succession? Illusion de l'esprit, répondra-t-on; défaut de rigueur et d'analyse. — Mais cette illusion est tout au moins nécessaire; elle est la condition de toute science, de toute pensée. Conséquente avec elle-même, la doctrine devrait aller jusqu'à l'identité absolue de toutes choses. Dans la chaîne des causes et des effets, chacun des termes pouvant être mis en équation avec celui qui le précède, l'égalite se transmet tout entière d'un bout à l'autre de la série; ou plutôt, puisque la succession même est illusoire, tous les termes se confondent en un seul, éternellement présent. Qu'on explique alors et le changement et la durée! Il est trop clair que les antécédents d'un changement en diffèrent par quelque côté; autrement, il n'y aurait pas changement. Il est trop clair aussi que le changement seul engendre en nous l'idée de la durée, en sorte que du fait de la durée il suit invinciblement que quelque chose commence à chaque instant d'exister, qui n'existait pas sous cette forme, et cette forme, c'est par où l'effet se distingue de la cause. Cette forme n'est-elle nouvelle que pour l'esprit? Puisqu'elle s'impose à lui et qu'elle semble donnée dans et par les choses mêmes, on doit croire qu'elle a en elles sa condition, et qu'ainsi le changement subjectif est la mesure et l'effet du changement objectif.

J'accorde pourtant que l'effet est tout entier dans sa cause et même qu'il lui est rigoureusement équivalent, pourvu qu'on l'entende au sens où le prenait Aristote, c'est-à-dire que la cause est en

1. Cité par Stuart Mill, *Examen de la philosophie d'Hamilton*, trad. franç., p. 106, 107.

puissance son effet, et l'effet, sa cause en acte. Cette grande et profonde distinction de la puissance et de l'acte tranche, selon nous, la difficulté. Tous les effets coexistent, peut-être éternellement, en tant que puissance; mais le passage de la puissance à l'acte, qui est le changement, n'est pas une vaine illusion; il est la vie même de la nature, telle du moins qu'il est donné à l'expérience de l'observer et à la raison de la comprendre.

Revenons maintenant au problème métaphysique de la cause première et absolue. Appliquant les formules qui précèdent, nous dirions que Dieu, en tant que cause du monde, est le monde en puissance, et que le monde, en tant qu'effet, est la cause première en acte. Est-ce là confondre Dieu et le monde? Nullement, puisque la puissance et l'acte diffèrent spécifiquement. Est-ce diminuer la perfection divine, qui se trouverait ainsi rabaissée au niveau de la création? Non encore, car Dieu, cause de l'univers, n'est pas, si je puis parler ainsi, Dieu tout entier; il a, comme tel, toute la perfection, tout l'être qu'il communique à son effet, mais il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas d'autres perfections incommunicables; il a, par exemple, les attributs d'éternité, de nécessité, qui n'appartienent pas au monde. — Dira-t-on enfin que faire pénétrer en Dieu la puissance, c'est prendre le contre-pied de la doctrine d'Aristote, qui voit en lui l'acte pur? — Mais on n'est pas tenu d'être aristotélicien jusqu'au bout. L'acte pur est la pensée de la pensée; et cette pensée ignore le monde; on ne prétend pas imposer un pareil dogme à un défenseur de l'argument cosmologique. Si Dieu est cause de l'univers, il est nécessaire qu'il y ait en lui quelque chose qui n'est pas encore l'univers et est capable de le devenir. Ce quelque chose, c'est ce que Platon appelait le monde intelligible; c'est, pour Leibnitz, l'intelligence divine en tant qu'elle conçoit de toute éternité le meilleur des univers possibles. Et cet univers en puissance est même inférieur au monde créé, de cette infériorité métaphysique de la puissance par rapport à l'acte, du possible à l'égard du réel. Mais la puissance ne saurait s'actualiser toute seule; sans une cause du mouvement, c'est-à-dire du changement, elle resterait éternellement puissance. Cette cause du mouvement, c'est ici l'acte créateur proprement dit faisant passer dans la sphère de la réalité objective l'univers, qui jusqu'alors existait subjectivement dans la pensée de Dieu. Cet acte, on peut le déclarer incompréhensible dans son essence; mais il est certain, selon les exigences de la raison, que la pure intelligence n'a pu produire le monde; il y faut une autre condition, un élément analogue à une volonté. Il en faut même une troisième : c'est à savoir un motif qui détermine cette volonté, motif

que la sagesse et la bonté peuvent seules fournir. Cette trinité de conditions rend l'existence de l'univers explicable; elle en est la raison suffisante, la cause totale et adéquate; elle est, pourrait-on dire sans paradoxe, l'univers lui-même, en ce sens que, si elle est donnée, l'univers est donné par cela même.

Et, qu'on le remarque bien, il ne s'ensuit nullement que l'univers soit identique ou coéternel à Dieu. — Dieu, comme cause de l'univers, n'est pas, nous l'avons déjà dit, Dieu tout entier ; la causalité n'épuise pas son essence. De plus, s'il est éternellement capable de créer le monde, il peut très bien n'avoir usé de son pouvoir qu'au moment précis qu'avait fixé sa sagesse. Il est cause en soi et pour soi de toute éternité ; il n'est cause du monde que dans le temps.

Ainsi nous croyons pouvoir conclure que la causalité en Dieu n'est nullement contradictoire avec l'attribut de l'absolu. Sans doute, l'absolu est ce qui est en dehors de toute relation, et Dieu en tant que cause du monde est évidemment conçu en relation avec son œuvre ; mais cette relation particulière ne détruit en rien le caractère absolu de sa substance. Il reste, comme l'a montré la critique pénétrante de Stuart Mill, l'absolu en justice, l'absolu en bonté, etc. Il reste même l'absolu comme cause, si l'on entend par là qu'il est de toute éternité capable de créer, et qu'il n'est déterminé à le faire par aucune autre cause étrangère et supérieure à lui.

Une seule difficulté, croyons-nous, subsiste encore : c'est de savoir si la cause de l'univers est intelligente. La solution nous est indiquée par le principe que la cause est corrélative et analogue à son effet. Tout ce que nous savons de l'univers nous porte à le concevoir comme pénétré de pensée. Je n'ai pas à m'occuper de l'argument des causes finales; il me suffit que Stuart Mill en accepte la légitimité. La finalité dans la création démontre l'intelligence dans le Créateur. De plus, l'univers contient des esprits, et ces esprits sont des phénomèmes, puisqu'ils ont commencé dans le temps ; il semble même, autant que nous en pouvons juger par le peu qui nous est révélé jusqu'ici de l'évolution universelle, qu'ils soient la cause finale de cette évolution ; que, par suite, celle-ci n'ait de valeur et de signification que par eux. Si Dieu est la cause du monde dans sa totalité, il faut qu'il soit en quelque manière analogue aux plus importants parmi ses effets, c'est-à-dire aux esprits. Il y a en lui quelque chose qui ressemble à l'intelligence, bien que sans doute d'ordre plus élevé qu'elle.

Stuart Mill objecte que l'expérience nous montre dans la nature le supérieur produit par l'inférieur, la *non-pensée* engendrant la pensée. Mais l'expérience ne saurait être souveraine en ces matières.

La raison conçoit nécessairement une hiérarchie de perfection entre les différentes formes de l'existence; elle affirme, par exemple, que l'être inorganique est de perfection moindre que l'être organisé. Elle affirme même, contrairement à la succession historique des choses dans l'évolution universelle, que le plus parfait est logiquement et métaphysiquement la vraie cause du moins parfait, car il en est la cause finale, la seule condition intelligible. Par suite, franchissant les bornes de l'expérience directe, et prenant l'univers dans sa totalité, elle n'y voit qu'un effet unique dont la cause contient *éminemment*, comme disait Descartes, toute la perfection qui se révèle dans les créatures de l'ordre le plus élevé, dans les esprits. Et elle prononce ainsi, en vertu de sa loi suprême, le principe de causalité, car un degré de perfection dans l'effet qui ne se retrouverait pas égal ou plus grand dans la cause serait un effet sans cause.

Il ne nous paraît pas en résumé que la critique de Stuart Mill ait sérieusement compromis l'argument cosmologique. Elle a pu faire œuvre utile en obligeant le théisme traditionnel à réviser, à fortifier une preuve dont l'apparente simplicité dissimulait quelques points obscurs ou insuffisamment établis; elle n'a pas ébranlé le fondement philosophique de la croyance à une pensée souveraine, cause première du monde et de l'esprit humain.

L. Carrau.

HISTOIRE CRITIQUE

DE

JULES CÉSAR VANINI

(SUITE) [1]

II

Le premier soin de Vanini, en arrivant à Paris, avait été de rechercher la colonie italienne. Entraîné dans les parages de la cour par quelques étrangers comme lui, qui ne se trouvaient pas mal « *de parler baragouin* » [2], il pourvut d'abord au plus pressé en y cherchant des élèves. Il s'en procura, paraît-il, assez aisément, grâce à ses nouvelles relations, parmi les courtisans qui suivaient la fortune de Concini et qui attendaient tout de la faveur de Marie de Médicis. Mais il n'était pas homme à se confiner dans ses leçons. Il sut tirer parti de ce rôle de précepteur que d'autres trouvaient moyen de rendre si humble. Il se fit une étude d'être et de paraître à sa place chez les grands seigneurs où il avait accès. Cela lui réussit jusqu'à un certain point. Il faut dire que sa taille élégante, ses grands traits, ses manières aisées [3] étaient tout à fait d'un gentilhomme, et que d'ailleurs son petit collet, galamment porté, le tirait déjà du commun. Il le prit à la cavalière avec les jeunes gens, presque aussi jeunes que lui, qu'il avait à diriger [4]. Point de pédanterie, point de rigorisme : des entretiens libres où il donna carrière à son goût national d'étonner et d'amuser. Avec cela, et des complaisances, et des louanges sans discrétion, il engoua de lui cette jeunesse, qui trouva bon de le traiter en camarade et de raisonner avec lui des événe-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.
2. Mathurin Régnier, satire III, *La vie de cour*.
3. *Annales manuscrites à l'Hôtel-de-Ville de Toulouse*, tome VI, fol. 13, 14.
4. *De arcan.*, p. 143, 482.

ments de chaque jour. Il se familiarisa ainsi avec la vie du Louvre, peu à peu connut le vrai des choses et des situations, et apprit à lire assez couramment dans le jeu des principaux personnages. Tout cela, naturellement, pour le mieux de ses intérêts. Les circonstances l'avaient jeté au sein d'un parti que la reine ne pouvait que favoriser, car il se donnait pour représentant et pour champion de ses idées. La fortune soufflerait-elle de ce côté-là? Vanini dut croire que oui, puisque, nous en avons la preuve certaine, il s'arma en guerre contre les *beaux esprits*, comme on appelait alors les libres penseurs, et contre les hérétiques. Eh quoi! lui, un philosophe? — Assurément, mais ce ne fut pas sans scrupules. — Pour lutter avec avantage contre ses adversaires, il fallait bien qu'il lût leurs ouvrages; or, justement, cela n'était pas permis. Un autre se serait peut-être fait fort de la droiture de ses intentions pour passer outre aux inhibitions de l'*Index*. Mais l'ami de Genocchi entendait autrement et plus rigoureusement son devoir. Ne pas se mettre en règle avec l'Église, l'idée ne lui en vint même pas. Il n'eut pas de cesse, au contraire, qu'il ne se fût fait présenter au Nonce et que, modestement, comme il convenait, attirant sur soi l'attention d'un si puissant personnage, il ne lui eût fait part de son embarras. Le résultat fut ce qu'on peut bien imaginer. Robert Ubaldini accueillit fort bien son jeune compatriote, si bien qu'il voulut seconder ses projets, en lui faisant accorder une grâce dont la congrégation des inquisiteurs généraux se montrait avare alors envers des docteurs plus éprouvés : il l'autorisa à lire, pour les réfuter, les ouvrages des païens et des hérétiques [1]. Voilà donc Vanini devenu en quelque sorte, par le fait de cette permission, un des théologiens de la nonciature. Je laisse à penser s'il manqua de se faire honneur de cette peau de lion, au moment de se jeter dans la terrible mêlée de plumes dont les affaires de l'Église de France étaient l'occasion. La guerre à l'encre se faisait alors d'autre façon qu'aujourd'hui. Qu'on transforme en in-quarto et en in-folio la multitude de brochures que suscite à présent la moindre affaire politique, et l'on aura une idée de la polémique aux premières années du XVIIe siècle. Le P. Mersenne écrit en latin sur les questions qui agitent l'opinion de son temps un in-folio de 2000 pages à deux colonnes [2]. Vanini lui-même, qui se montrera plus léger ailleurs, ne prend pas moins de champ dans son *Apologie pour la loi de Moïse et la loi du Christ* [3], et c'est en dix-

1. *Amphith.*, p. 77 ; *De arcan.*, p. 170.
2. Mersenne, *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*, etc.
3. *Amphith.*, p. 38, 43 ; *De arcan.*, p. 343, 428, 438, 440, etc.

huit livres qu'il écrit son *Apologie du très-saint concile de Trente*[1]. Ces titres sont tout ce qui nous reste de ces deux ouvrages de circonstance. Nous ignorons à qui il les dédia et ce qu'ils lui rapportèrent; quelque somme d'argent probablement, mais à coup sûr toute autre chose que ce qu'il en attendait. Autant qu'on peut connaître ses intentions par sa conduite, il semble qu'il s'était flatté d'enlever de haute lutte quelque prébende ou du moins quelque pension sur un bénéfice. Rêve d'ambitieux, mais d'ambitieux encore bien novice. Il est bien invraisemblable que le nonce ait fait des services rendus par Vanini à la cause catholique le même cas que Vanini lui-même; mais, à le supposer même plein de reconnaissance et porté de la meilleure volonté, son crédit eût à peine suffi à emporter du premier coup une grâce si enviée, si convoitée, si difficile à obtenir et souvent à conserver. Une prébende! un bénéfice! mais c'était l'*hoc in votis* de tout ce qui tenait une plume! Et l'événement autant que l'exemple de ceux que l'on rentait ainsi durent avertir Vanini qu'on gagnait encore du temps, à prendre, pour parvenir, un chemin plus long que celui qu'il avait suivi.

Les mœurs littéraires étaient alors tout l'opposé de ce qu'elles sont aujourd'hui. Les gens de lettres avaient d'eux-mêmes, grâce à l'Italie de la Renaissance et aux derniers Valois, une estime infinie et pour ainsi dire épique. Ils se considéraient, en toute naïveté, comme une race divine, que l'État dont ils étaient ou se croyaient l'honneur, et les grands dont ils faisaient la renommée, ne pouvaient se dispenser d'entretenir. Par principe donc, ils dédaignaient de se suffire à eux-mêmes. Ils mettaient leur dignité à ne pas ravaler leur esprit à des besognes vulgaires et à ne pas le détourner de sa vraie destinée. Systématiquement parasites, ils condamnaient les principaux courtisans et les riches, quels qu'ils pussent être, à une sorte de mécénat à rebours, où le protecteur avait infiniment moins de goût pour l'écrivain que l'écrivain pour le protecteur. La plupart en effet de ceux auxquels ils offraient leurs œuvres étaient des grands seigneurs avides, ou ambitieux, ou ignorants, ou adonnés aux plaisirs, qui avaient de bien autres soucis que de faire vivre des hommes de lettres. Ces Mécènes malgré eux finissaient par s'exécuter pourtant, car cela était devenu pour eux en quelque sorte une obligation d'état. Mais, comme ils étaient assez peu sensibles au mérite littéraire, ils voulaient qu'on commençât par acheter leurs libéralités et leurs bons offices au prix dont ils payaient eux-mêmes les bonnes grâces des ministres et la faveur du roi. Force était de s'astreindre

1. *Amphith.*, avis au lecteur, p. 5, 70.

envers eux à des devoirs de clientèle. Il fallait aller grossir la foule de leurs courtisans. Il fallait disputer leur attention et leurs regards aux petits gentilshommes et aux cadets d'aventure dont ils aimaient à se faire suivre pour lutter de prestige avec leurs ennemis et leurs rivaux. Il fallait se faire bien venir de leur livrée, se garder d'exciter la jalousie ardente et ombrageuse de leurs familiers, se confondre en complaisances pour obtenir enfin à son tour l'insigne avantage de les approcher librement. Quel abaissement et que d'humiliations pour échapper à la nécessité de gagner son pain! Les âmes un peu fières en sentaient profondément l'amertume. L'immortel auteur de *Macette*, Mathurin Régnier, qui précisément, en ce temps-là, enrageait d'avoir à venir au Louvre, s'indigne quelque part, en son français bourgeois, d'être condamné « à faire le pied de grue » dans les antichambres des favoris,

Sans oser ni tousser, ni cracher, ni s'asseoir.

C'était pure gaucherie de la part du poète. Les friseurs de moustache et les étrangers dont il raille le mauvais jargon n'éprouvaient rien de son embarras. Ils avaient ce qui convenait en pareil lieu, l'effronterie élégante et l'entêtement à importuner. Quelques-uns, par surcroît, au rapport du poète, et Vanini était de ceux-là, avaient plus et mieux encore :

Ils entendaient le cours du ciel et des planètes [1].

On allait loin au Louvre avec cette science-là. L'astrologie, qui avait régenté le seizième siècle et dont les hautes tours des charmants hôtels d'Assézat et de Bernuy attestent encore à Toulouse la vogue et l'autorité, n'avait pas encore cessé d'imposer ses arrêts aux courtisans et jusqu'au roi même. Il n'y a pas un historien contemporain de Henri IV qui ne parle des ombres funestes dont elle avait peuplé son imagination. Le fameux Ruggieri vivait toujours, extrêmement vieux, extrêmement riche, et, quoique notoirement irréligieux, ménagé, sinon respecté. Tant la superstition est naturelle à ceux qui luttent habituellement avec la fortune, aux courtisans comme aux joueurs. Rendre son courage invulnérable en opposant aux fatalités de la chance la fatalité d'une nativité ou d'un talisman, c'est leur chimère, et, quand on leur offre le secret de le faire, ils ne savent pas marchander.

En se mettant à hanter les antichambres des grands seigneurs enclins à s'assurer par provision la jouissance de l'avenir, l'auteur des *Astronomiques* avait donc sur la plupart de ceux qui venaient

1. Régnier : Satire 3.

là, aux mêmes fins que lui, un avantage réel, d'autant plus réel qu'il croyait sincèrement à l'astrologie. On a déjà vu qu'il passa les dernières années de sa vie à faire et à refaire son horoscope, dans l'espérance de le trouver en défaut. Tel qu'il était, on se le rappelle, si Mars se trouvait bien au moment de sa naissance dans la huitième maison, la destinée du fils d'Inès de Noguera était horrible : il périrait certainement de mort violente. Comme c'est en effet ce qui est arrivé, il est encore heureux pour les imaginations vives qu'il n'y ait plus d'astrologues. Sans tenter de les rassurer autrement, il importe de donner la raison de cette étrange inquiétude de Vanini : elle n'était pas tout à fait vaine. Semblable aux individus qui, suivant les médecins, sont plus sujets que d'autres à certaines maladies, la conscience du philosophe, fouillée et retouillée par un cruel remords, était *prédisposée* à s'effrayer des menaces des astres. Voici ce qui l'avait troublée.

C'était en 1612. Vanini se trouvait à Paris depuis deux ans à peu près. Il n'y avait pas encore beaucoup avancé sa fortune, mais il s'y plaisait. Sans être devenu un personnage, il n'y était déjà plus le premier venu. Son ambition de savoir, au moins aussi ardente que l'autre, avait trouvé à s'y satisfaire amplement. Il s'était pris de passion pour l'anatomie [1] et la médecine [2], et s'était fait parmi les médecins, qu'il avait commencé par attaquer, des admirateurs et des amis [3]. Grâce à ses leçons, qui avaient pour lui cet avantage d'être comme une répétition de ses études, sa vie, à tout prendre, était assez facile. Les hautes protections qu'il s'efforçait de se ménager pouvaient d'un jour à l'autre la rendre moins précaire, moins stérilement laborieuse. En somme, tout lui souriait, quand un événement malheureux vint tout à coup culbuter ses espérances et lui faire perdre le fruit de ses longues et patientes menées. — Parmi les courtisans dont il allait saluer habituellement le lever et le coucher, il y en avait un dont il parle dans ses *Dialogues*, sans le désigner clairement, avec un sentiment de colère atroce [4]. Il donne à entendre que les mœurs de ce personnage étaient odieuses, pour ne pas dire plus. Mais ces mœurs, en 1612, sa vertu apparemment ne les haïssait pas encore. Elle leur était même fort indulgente, s'ingéniant à se faire agréer du maître et d'un adolescent, les délices du maître, qui se nommait Henri Silvius [5]. Il était pourtant bien impossible qu'il plût à l'un sans déplaire à l'autre, et en effet ce fut ce qui arriva. Silvius s'inquiéta d'abord, puis s'irrita du goût qu'on

1. *De arcan.*, p. 312, 313. — 2. *De arcan.*, p. 312, 313. — 3. *Amphith.*, et *De arcan.*, Préliminaires. — 4. *De arcan.*, p. 454. — 5. *Ibidem.*

laissait voir pour ce Napolitain de tant de verve et d'esprit. Son ressentiment, chaque jour accru et que l'on se faisait peut-être un jeu d'attiser (car ce sont là d'étranges mystères), se tourna contre Vanini et devint une haine enragée et sans frein [1]. Un jour qu'ils se trouvaient ensemble avec beaucoup d'autres dans la chambre de leur commun seigneur, celui-ci demanda-t-il à Vanini un de ces services familiers dont Silvius jusque-là avait eu le privilège? Le nomma-t-il pour tenir le bougeoir et l'éclairer — c'était un honneur — jusqu'à la garde-robe où il allait? Dangeau et Saint-Simon nous ont habitués à ces détails. Ce fut cela ou autre chose. Le fait est que, à peine est-il sorti, Silvius, hors de lui-même, se jette armé sur son rival et le blesse [2]. Colère comme un philosophe — c'est lui-même qui le dit — et prompt à jouer du poignard, Vanini riposte et frappe un tel coup que son agresseur s'abat par terre, raide mort. Grand émoi. Aux cris de l'assistance, le maître pressent un malheur, accourt, aperçoit Silvius, se jette sur lui éperdu, l'embrasse, puis de ses mains, dit Vanini, de *ses mains qu'il n'a pas pris le temps de laver, l'impur!* il caresse encore ce corps inerte et il y cherche un reste de vie [3].

Si Vanini a vu lui-même ce qu'il raconte, sa clairvoyance dans une circonstance si tragique a vraiment de quoi surprendre. Mais tout porte à penser qu'il parle par ouï-dire; il ne faisait pas bon pour lui de demeurer là. Quoiqu'il n'eût fait que se défendre, *quoiqu'il n'eût pas commis de crime selon la loi de nature* [4], — c'est lui qui se rend ce témoignage, — il n'en avait pas moins tout à craindre de la vengeance du puissant patron de sa victime et, bien pis, de la sévérité des édits. C'était le temps où les conseils du gouvernement commençaient sérieusement à réprimer les habitudes de violence et le mépris de toute loi qu'avaient invétérés parmi les gens d'épée quarante ans de guerre civile. Des attentats contre les personnes ensanglantaient tous les jours le pavé de Paris. En 1607, Loménie avait voulu savoir combien il y avait eu de duels et de rencontres depuis l'avénement de Henri IV : il en avait trouvé 4000; nombre énorme, car il ne s'agissait sans doute que des duels qui étaient venus directement à la connaissance de la Chancellerie. Un édit avait été donné à Fontainebleau, en juin 1609, pour mettre un terme à tant d'excès; mais, quoiqu'il portât peine de mort contre ceux qui se battraient, il n'avait été, aux mains de la justice, qu'une arme impuissante. Le garde des sceaux, Nicolas Bruslart, semblait prendre

1. *Amphith.*, p. 268. — 2. *Amphith.*, p. 285. — 3. *De arcan.*, p. 454. — 4. *De arcan.*, p. 425.

à tâche de défaire l'œuvre des magistrats. Les lettres de rémission étaient prodiguées... Cette facilité avait fini par inquiéter les grands corps de l'Etat. Le parlement, le clergé avaient pressé la Régente d'user plus sobrement du droit de grâce, et ils avaient obtenu la promesse, qui fut renouvelée en 1614, lors de la majorité du roi, qu'aucunes lettres d'abolition ne seraient plus expédiées en faveur de ceux qui seraient prévenus d'assassinats et de crimes qualifiés. Quelque progrès qu'il eût su faire à la cour, Vanini n'était pas de ceux qui pouvaient encore se promettre l'immunité des édits. Son cas n'était pas sans excuse, mais sa qualité d'étranger — Concini ne faisait pas aimer les Italiens — et le crédit de sa partie le rendaient en effet des plus graves. Il sentit le danger d'une poursuite dont l'issue pouvait lui être fatale : avant qu'on eût le temps de l'arrêter, il s'échappa de Paris, et, ne pouvant rester en France ni gagner l'Angleterre, car un édit de Jacques Ier du 2 juin 1610, qui portait peine de mort, en avait interdit le séjour à tous les papistes, il s'en alla chercher un refuge jusqu'à Venise. Là, par une résolution soudaine, qu'expliquent peut-être le bouleversement de son âme et l'horreur du sang versé, il se jeta dans un couvent de Carmes et y revêtit de nouveau le froc qu'il avait porté dans sa jeunesse et qu'il croyait avoir quitté pour toujours.

Mais il ne tarda guère à en sentir le fardeau. On connaît sa mobilité : quand le temps eut un peu calmé sa conscience, le naturel reprit le dessus ; il eut regret à son indépendance. On n'imaginerait jamais ce qu'il fit pour la recouvrer [1]. Il était entré en relations — comment, pourquoi, en quelle circonstance? — avec sir Dudley Carleton et sir Isaac Wake, chargés d'affaires de la Grande-Bretagne à Venise. Ce n'étaient pas des vieillards que ces diplomates, ils pouvaient avoir à peu près son âge. Vanini sut les charmer, comme il charmait tout le monde. Ils en vinrent assez vite à ce point de confiance mutuelle qu'il leur avoua qu'il s'ennuyait du couvent, et qu'eux, de leur côté, se firent fort d'assurer sa fortune s'il voulait seulement commencer par se faire protestant. Ils connaissaient l'archevêque de Cantorbéry, leur allié ou leur ami, mais, plus probablement encore, leur parent. Vanini se vit tout de suite en imagination pourvu par leur crédit d'un bon bénéfice ; c'était le

1. J'ai emprunté tous les faits de cette période de la vie de Vanini à un intéressant ouvrage de M. Raffaele Palumbo, qui a paru à Naples, chez M. Jovene, en 1878 : *Giulio Cesare Vanini e i suoi tempi, cenno biografico-storico, corredato di documenti inediti.* M. Palumbo, qui a séjourné quelque temps à Londres, a fait des recherches heureuses dans les manuscrits de *Her Majesty's Record office.* Il y a trouvé des lettres de Vanini et d'autres pièces d'un grand intérêt.

comble de ses vœux : l'accord s'établit. Le chapelain de l'ambassade se chargea de le préparer. Pendant qu'il se faisait convertir, il avait communiqué son dessein et ses espérances à deux de ses confrères qu'il savait sans doute aussi las que lui de la discipline monastique; ils étaient convenus de s'enfuir de compagnie. Il fut arrêté avec sir Isaac Wake que les trois fugitifs monteraient sur un bâtiment en partance pour l'Angleterre, et que, pour ne donner lieu à aucun soupçon, ils n'emporteraient rien avec eux. Leurs malles devaient leur être envoyées à Londres, plus tard, à l'adresse d'un M. Cuthbert [1] ; elles resteraient, en attendant, dans la chambre du chapelain. — Au jour fixé, qui était le 29 avril 1612, sir Dudley leur donna un mot d'introduction pour le maire de Cantorbéry, M. Chamberlain [2] ; il se bornait à prier son ami de faire œuvre chrétienne, en assistant ces honnêtes étrangers, c'est-à-dire Vanini et le P. Jean-Baptiste Marie ; — on n'a pas le nom du troisième. Les trois religieux, qui avaient quitté leur habit, comme on le pense bien, expliquèrent plus longuement à M. Chamberlain en quoi consistait cette œuvre chrétienne. Il s'agissait de les présenter à l'archevêque de la part de sir Dudley. On devine la joie du prélat quand M. Chamberlain alla lui demander son agrément. Elle fut plus grande encore quand il eut pu juger par lui-même du mérite de deux au moins de ces carmes qu'il allait avoir la gloire d'introduire dans le giron de l'Église anglicane. Il se prit de passion particulièrement pour Vanini. L'abjuration de cet Italien dont il vantait le mérite, celle de ses deux compagnons, qui étaient venus de si loin avec lui pour renoncer à leurs erreurs et confesser la vraie doctrine, excitèrent dans le monde de la Haute Église la plus vive curiosité. Le futur chancelier Bacon, qui n'était encore que le docteur François Bacon, voulut y assister et y fut remarqué [3]. La cérémonie eut lieu le 1er juillet 1612, dans la chapelle des Italiens : il paraît par là que nombre d'Italiens s'étaient faits anglicans, lors de la publication de l'édit de 1610, plutôt que de se résoudre à quitter Londres. Le bruit de cette abjuration alla jusqu'à l'ambassadeur d'Espagne, qui en fut outré ; dans sa colère, il ne parlait de rien moins que d'envoyer au bûcher les trois apostats ; il faut sous-entendre sans doute : s'il pouvait les prendre et les faire conduire à Madrid. Cela n'empêcha pas les nouveaux convertis de prêcher dans la même chapelle, le 23 juillet, devant une nombreuse assemblée qui admira la science de Vanini et l'abondance de diction

1. R. Palumbo, p. 11. *Her Majesty's Record office*, volume 71, folio 14.
2. *Id.*, p. 9. *Ibidem*.
3. R. Palumbo, p. 12. *Record office*, domestic papers, vol. 70.

de Jean-Baptiste [1]. Au mois d'août, les trois Italiens se séparèrent. Jean-Baptiste partit pour le Nord, avec l'archevêque d'York. Vanini resta auprès du primat, qui l'emmena avec lui en villégiature à Croydon d'abord, puis à Lambeth. Dans une lettre écrite de cette dernière résidence, le 9 octobre 1612, à sir Dudley [2], il parle avec enthousiasme de son bonheur : « Je suis dans ce pays-ci le plus heureux du monde. L'archevêque a beaucoup de goût pour moi. Votre Excellence le sait et veut bien s'en réjouir, car elle me fait cette grâce de me regretter et de m'aimer ; cela ajoute encore au plaisir que j'ai d'être agréable à Monseigneur. » — Il écrit le même jour à sir Isaac Wake [3], dans le même sens, mais avec plus de précision : « Il est chéri de Monseigneur... Monseigneur veut l'avoir tous les jours à sa table... Monseigneur lui fait espérer une bonne situation.... Le Père Jean-Baptiste n'est pas moins favorisé ; il est en passe d'obtenir de l'archevêque d'York un bon bénéfice. »

Il est assez probable que c'est à ce moment et sous les yeux de son protecteur que Vanini composa sa *Vraie sagesse*, « De vera sapientia, » et son *Mépris de la gloire*, « De contemnanda gloria. » Ces deux livres sont perdus. Si l'on en juge par les titres, ils devaient avoir une couleur assez puritaine. Comme l'auteur excellait dans l'art d'agréer, il s'y était fait anglais pour les Anglais; on voit par les citations qu'il en fait dans l'*Amphithéâtre* qu'il avait semé ces traités d'anecdotes tirées de l'histoire d'Angleterre.

Vanini s'abusait-il sur les sentiments de l'archevêque à son égard? Je ne le crois pas; mais il n'avait pas en lui ce qui eût pu les entretenir. Dans le milieu où il vivait, quelle que fut son adresse, la seule observation des pratiques du culte ne suffisait pas à masquer son indifférence. Il manquait de religiosité, il manquait de ferveur, et cela se sentait ; il était à mille lieues d'avoir, si je puis dire, le sens de la Bible, dans un pays où toutes les sectes s'inspiraient des passions et du langage des Hébreux.

L'archevêque de Cantorbéry s'aperçut enfin sans doute que ses néophytes n'avaient qu'un médiocre souci des biens spirituels. Il ne dit rien, mais il continua de les observer ; à mesure que leur conversion lui parut plus suspecte, il se refroidit et les traita moins bien. Les choses en vinrent à ce point, qu'avant la fin du mois de décembre 1612 il leur avait retiré sa faveur et son appui. Il y a lieu de croire qu'il les avait même déjà bannis de sa cour. Je n'imagine pas ce qu'il a bien pu dire de ses anciens protégés, dans une

1. *Idem, Ibid.*
2. *Idem*, p. 10. *Record office*, vol. 71, f° 13.
3. *Idem*, p. 11. *Ibid.*, v. 71, f° 14.

lettre qu'il écrivait le 13 janvier 1613 à l'évêque de Bath [1] ; mais voici ce que M. Chamberlain mandait à sir Dudley, le 14 du même mois de janvier : « J'ai vu aujourd'hui les deux moines italiens que vous m'avez recommandés. Ils m'ont tenu un long discours d'où j'ai conclu qu'ils sont mécontents et sans ressources. Ils en sont réduits à faire eux-mêmes leur lit et à balayer leur chambre. Je les ai engagés à faire de leur mieux pour l'amour de Christ. Il paraît que leur compagnon, Jean-Baptiste, ne se trouve pas mieux dans le Nord. » Il s'étonne, dans une lettre postérieure, de les voir si misérables, ce qui prouve que ni lui ni eux-mêmes n'étaient dans le secret du changement de l'archevêque à leur égard. Ils avaient déplu, mais pourquoi ? — Rien ne nous fait connaître ce que devint Vanini pendant ces mauvais jours. C'est peut-être alors, et dans un pressant besoin d'argent, qu'il écrivit pour un libraire et, comme il dit, au courant de la plume, son *Traité de médecine* (Commentarii medici). Seulement, de plusieurs passages des *Dialogues* il est permis d'inférer qu'il quitta Londres et qu'il parcourut quelques comtés. Les observations qu'il y a faites ne méritent guère d'être citées ; ce sont des riens, comme on en dit souvent quand on cause ; je les relève pourtant, parce qu'elles serviront à le faire mieux connaître : il dit donc que les raisins ne mûrissent pas en Angleterre et que la bière fait tomber les dents, à preuve celle qu'il a perdue. Il a remarqué — et si c'est une remarque sérieuse, je ne le déciderai point — qu'il n'a vu nulle part de terre blanche en Angleterre : ceci est une pierre jetée dans le jardin d'Albion [2]. Quant à ceux qui s'imaginent que l'Angleterre est fondée à se dire vieille, à cause de sa blancheur, qu'il ne conteste pas, bien qu'il ne l'ait pas vue, ils se trompent singulièrement. Ce n'est pas la vieillesse qui l'a rendue blanche ; c'est un incendie souterrain, car elle est pleine de veines de soufre. Cela, il ne l'a pas *vu* sans doute, mais il l'a *senti* devant ces grands feux de charbon de terre que les Anglais construisent si industrieusement [3]. Il a parlé encore d'une source d'eau douce jaillissant du fond de la mer, à l'orient et non loin d'Edimbourg [4]. Son maître Cardan avait goûté de cette eau. Si lui-même en avait bu, il n'aurait pas manqué de s'en faire honneur. Aussi je ne pense pas qu'il ait été en Ecosse. Mais il alla à Oxford, dont l'Université devait l'attirer [5]. On était en train d'y convertir un juif qui s'en trouvait assez bien, car, depuis deux ans qu'il se faisait instruire, il vivait entouré de mille soins

1. M. Palumbo a cité cette lettre sans la publier, p. 13.
2. *De arcan.*, p. 133, 134. — 3. *De arcan.*, p. 133, 134. — 4. *De arcan.*, p. 108. — 5. *Amphith.*, p. 65.

dans le luxe et l'abondance. On venait enfin de le débarrasser de ce qui lui restait de scrupules; mais, comme on allait le baptiser, il prit la fuite; on le rattrapa. Les Anglais d'alors, suivant Vanini, avaient pour ceux de cette race une haine si vive qu'ils s'emportaient journellement contre les princes d'Italie qui les autorisaient à résider dans leurs Etats [1]. Heureusement pour le faux catéchumène, le roi était plus indulgent que ses sujets et pardonna.

Vanini lui-même ne tarda pas à éprouver le bienfait de cette tolérance de Jacques Ier. Revenu à Londres avec son compagnon, leur situation déjà déplorable n'avait fait qu'empirer. Au commencement de l'hiver, tous deux étaient malades de privations, de froid et aussi, je pense, de chagrin. Chamberlain écrit le 25 novembre 1613, à sir Dudley, qu'ils ne vivent plus que des charités de leurs connaissances et de leurs amis.

De ces amis, dont le nombre ne pouvait pas être grand, Vanini en nomme un dans ses *Dialogues* : c'était Jérôme Moravi, chapelain de l'ambassade de Venise à Londres. Il en parle comme d'un excellent homme, et raconte qu'il a été son confesseur. Est-ce vrai? Cela est du moins possible. Il s'était fait anglican pour avoir un bénéfice; il a bien pu, dans l'excès de sa misère, se confesser pour avoir du pain.

Par intérêt et par reconnaissance, il continua de voir Moravi lorsqu'il fut guéri. Très probablement, certains sectaires en conclurent « qu'il était retourné à son vomissement » et le dénoncèrent. Cela seul peut expliquer — car après le 25 novembre on n'a plus de lettres de Chamberlain — pourquoi Vanini, qui n'avait rien à craindre, ce semble, puisqu'il était devenu protestant, fut arrêté et jeté dans un cachot en compagnie de prêtres et de religieux qui ne s'étaient pas assez souvenus de l'édit de 1610. Il y resta 49 jours, avec la perspective — c'est lui qui le dira plus tard — du gibet sur la terre et de la couronne de gloire dans les cieux. Si on l'écoutait, et l'on n'a eu longtemps que son témoignage, il n'aurait tenu à rien que le *misérable Lucile Vanin* du P. Garasse ne fût le bienheureux Vanini, apologiste, confesseur et martyr. Un peu plus de rigueur dans l'application de la peine qu'il avait encourue, il eût passé objet d'oraison et fût devenu le héros d'une légende attendrissante. Ainsi la bonté du souverain l'aurait dérobé aux larmes pieuses des hagio-

1. Nombre de voyageurs se sont récriés contre l'existence des ghetti: ils ignoraient sans doute que les juifs avaient jadis acheté fort cher aux princes d'Italie le droit d'être parqués de cette façon. Grâce à la taxe qu'ils payaient, ils étaient là chez eux, suffisamment protégés, libres de pratiquer leur religion et de vivre à leur guise. On voit qu'en 1613 ils n'auraient pu obtenir à aucun prix le même avantage en Angleterre.

graphes. La vérité est qu'on ne jugea pas à propos de pendre ni lui ni ses compagnons; on se contenta de les embarquer et de les renvoyer chacun dans son pays.

Vanini prit passage sur un bâtiment marchand qui le conduisit d'abord à Rouen, où il vit la procession de la fierte de saint Romain [1], et de là à Bayonne [2]. Pendant que les gens du bord y vaquaient à leurs affaires, il alla, pour occuper son loisir, se promener le long de la mer, du côté de Capbreton qu'il appelle Capherton. J'avoue qu'un petit garçon (*puerulus meus*), que je trouve ici en sa compagnie, m'embarrasse. Evidemment cet enfant n'était pas du pays, car il avait peur que les grandes vagues qui déferlaient sur le rivage ne vinssent à le couvrir tout à fait. Pour le dire en passant, notre philosophe n'était guère plus rassuré, et il a l'air de croire que c'est le vent de terre qui l'a sauvé en faisant obstacle à l'eau [3]. Qui était-ce donc que ce garçonnet? Un fils adoptif ou un domestique? Ce serait l'un et l'autre si c'était le même que ce jeune Tarsius [4], à la fois élève en philosophie et petit laquais dont le babil spirituel, la curiosité et les espiègleries égayent les *Dialogues*, et qu'on y voit s'amuser avec Jules César de la crédulité d'Alexandre.

De Bayonne, Vanini se rendit par mer à Marseille [5], où il crut remarquer dans le port un mouvement à peine sensible de flux et de reflux. Il ne s'y arrêta pas et se dirigea vers Gênes, en passant par Nice [6], qui appartenait alors au duc de Savoie. Le philosophe professe pour ce prince, dans les *Secrets de la nature*, une estime et une admiration sans bornes. Veut-on savoir pourquoi? C'est que Charles-Emmanuel n'avait pas dédaigné de donner la croix de Saint-Lazare au cavalier J.-B. Marino, l'auteur de l'*Adone*, un simple poète, Napolitain comme lui, et son ami. Mais, pour les Niçois, c'est autre chose. Que pouvaient-ils bien lui avoir fait pour qu'il les déclare indignes d'être les sujets d'un si grand prince, et qu'il appelle leur ville « la sentine des plus fieffés coquins »? On croit entrevoir qu'ils s'ameutèrent contre lui. S'ils ne lui firent pas de mal, ce fut sans doute parce qu'il leur échappa, car il raconte qu'il fut poursuivi et qu'il passa une nuit dans une cabane, au milieu des champs, l'oreille tendue et l'œil ouvert, tout prêt à fuir s'il avait aperçu, à la clarté des étoiles, les *larrons* dont il avait peur [7]. Je suppose, sans tenir aucunement à cette conjecture, qu'il y avait dans

1. *De arcanis.* — 2. *De arcan.*, p. 128. — 3. *De arcan.*, p. 128.
4. *De arcan.*, p. 168, 350, 351. Tarsius est, je pense, l'équivalent de Paul ou de Paolo.
5. *De arcan.*, p. 117. — 6. *De arcan.*, p. 164, 376, 377.
7. *De arcan.*, p. 376, 377.

ses habits, dans son équipage, un je ne sais quoi qui trahissait une origine britannique. Avec sa facilité d'assimilation, il était bien capable aussi, étant resté près de deux ans en Angleterre, d'avoir retenu quelque chose de la manière d'être et de l'accent de ces hérétiques d'Anglais. Et c'était plus qu'il ne fallait pour le rendre suspect à des Provençaux fort peu tolérants.

Il était trop près de Gênes, où il se rendait, pour que cette mésaventure, dont le souvenir remue en lui tant de fiel, pût abattre en rien son courage. D'ailleurs, il faut lui rendre cette justice, la mélancolie ne vint jamais à bout de sa foi en lui-même et de son insouciance. Il a toujours fait tête au malheur avec une grande fermeté et la plus allègre présence d'esprit. Il poursuivit son chemin sans être inquiété davantage, et il ne tarda guère à revoir son cher Jean-Marie Genocchi, le compagnon de ses études à l'Université de Padoue.

III

Depuis qu'ils s'étaient quittés, le temps avait donné leur forme dernière aux idées et au caractère encore indécis de Genocchi. Ce bon garçon, qui, l'on s'en souvient, avait vu une goutte de pluie se changer en grenouille, était devenu un théologien de mœurs graves, entêté de controverse et d'orthodoxie. Il venait de brûler sa poudre dans la grande bataille livrée par Molina à saint Thomas. Il était l'auteur d'un livre latin sur la grâce et le libre arbitre [1], où, tout passionné qu'il fût habituellement pour la tradition, il s'était rangé sous les enseignes des Jésuites, qui, à la vérité, étaient les plus forts, contre les Dominicains. Il appartenait tout entier à ses chefs de file.

C'eût été manquer de circonspection que de laisser voir à un tel homme qu'on avait fait autrement que lui, au moment surtout où l'on venait le trouver en fugitif et où l'on allait avoir besoin de toute son amitié. Vanini avait compris dès son arrivée qu'il fallait s'interdire de penser et d'agir librement, et que le mieux était de marcher dans l'ombre de son ami. Il en avait pris son parti, et, autant que le permettait sa nature capricieuse, il avait composé sa conduite et ses mœurs sur celles de Genocchi. N'oublions pas qu'il était prêtre et que cette attitude, qui aurait pu surprendre chez un philosophe déclaré, ne messeyait pas à son état, car je tiens pour certain qu'il avait repris sa soutane après l'avoir déchirée en Angleterre. Il ne s'en

1. *Amphith.*, p. 303, 304.

était pas même tenu là. Afin de donner au personnage qu'il s'agissait de représenter une physionomie plus saisissante, il lui avait prêté tout ce qui dans sa vie passée pouvait lui convenir ou lui faire honneur : ses relations avec le nonce, ses écrits contre les disciples de Machiavel, son *Apologie du concile de Trente*. Sous le feu de son imagination inventive, les circonstances de son bannissement de la Grande-Bretagne projetaient autour de son front comme un reflet d'auréole. Il se donnait pour un martyr d'intention, qui avait survécu sans le faire exprès. Il parlait de son enthousiasme, de celui de ses compagnons, presque tous Jésuites, durant leurs quarante-neuf jours de captivité dans les cachots des hérétiques. A l'entendre, c'était avec peine que lui et eux s'étaient vu ravir cette joie sans pareille de mourir dans les supplices pour la plus grande gloire de la religion [1].

Avec tout cela, je doute qu'il réussît à se faire prendre pour un saint. De son aveu même, ses ouvrages, dont il se faisait des cautions, ne furent pas du goût de tous les théologiens [2]. Néanmoins le fait de son quasi-martyre était constant, et il était trop à l'honneur de la foi pour qu'on ne lui en tînt pas grand compte. Grâce aux recommandations de Genocchi et à cette bonne opinion qu'il sut donner de lui, il put demeurer tranquillement à Gênes et y vivre, à son ordinaire, en donnant des leçons. Il nous apprend négligemment — comme négligemment on lève la main pour montrer une bague de prix — qu'il y eut pour élèves des jeunes gens de qualité, parmi lesquels un Doria [3]. Quant à ses relations, elles furent naturellement celles de son ami. Il se trouva de nouveau intimement mêlé, comme il l'avait été jadis à Naples, aux gens d'église et aux religieux. Les souvenirs de sa jeunesse le conduisirent chez les Carmes, ses premiers instituteurs. Il découvrit là un Spinola qui avait enseveli ses privilèges de naissance sous la robe brune et le camail blanc. Un Spinola, simple moine [4]! cela lui paraît étrange. Que n'a-t-il eu la puissance d'appareiller le nom et l'habit! son Spinola aurait été cardinal; et, après tout, il le méritait, car c'était un homme aimable, assez savant, avec qui il y avait plaisir à parler philosophie.

Genocchi le mit aussi en rapport avec les Jésuites, qui étaient alors, plus belliqueusement peut-être qu'ils ne le sont aujourd'hui, les soutiens de la cause catholique. Par ce qu'on devine de ses entretiens avec eux, on voit qu'ils ne faisaient mystère à personne de leurs préoccupations. Les hérésies n'étaient pas ce qui les inquiétait

1. *Amphith.*, p. 117. — 2. *De arcan.*, p. 374. — 3. *Amphith.*, p. 274; *De arcan.*, p. 172. — 4. *De arcan.*, p. 459.

le plus : ils se flattaient d'en avoir arrêté le progrès. Mais ils avaient bien autrement peur de l'irréligion. Leurs missionnaires, qui avaient rencontré en Chine, au Japon, dans l'Inde et en Tartarie, cette négation redoutable, la retrouvaient maintenant en Europe et jetaient le cri d'alarme [1].

La vie calme, mais contrainte, stérilement laborieuse, à peine égayée, que lui imposait son mauvais destin, ne faisait pas, on s'en doute, l'affaire de Vanini. Ce n'était pas sans chagrin qu'il se voyait presque revenu à son point de départ; il s'impatientait de ne pouvoir donner un objet sérieux à son ambition. Le souvenir de Paris, où il avait failli être si heureux, l'obsédait. On a la mesure de ses regrets dans l'ardeur de haine dont on le voit poursuivre, précisément pendant son séjour à Gênes, la mémoire de ce malheureux Silvius, qui avait été cause de sa fuite en Angleterre [2]. A force de prendre sa situation présente en dégoût, l'idée lui vint de chercher les moyens de s'en tirer à son avantage; et, une fois venue, ne cessa pas de faire travailler son esprit. Il ne s'agissait pas, bien entendu, de quitter Gênes pour aller dans une autre ville d'Italie, au hasard d'y être mieux ou plus mal. Il fallait bien autre chose pour satisfaire ses désirs et ses espérances. Ce qu'il souhaitait, c'était de rentrer en France, d'y demeurer sans danger, d'y retrouver ses anciens horizons. Mais y avait-il au monde une puissance capable de l'y ramener dans ces conditions? Oui sans doute, et même cette puissance n'avait rien d'occulte et d'inaccessible. Vanini pouvait la voir et l'approcher tous les jours : c'était la compagnie de Jésus. Il n'y avait rien de si connu que le crédit dont elle jouissait au Louvre auprès de la reine régente et des ministres. Avec son aide, car on ne pouvait espérer rien de plus, il serait peut-être malaisé, il n'était nullement impossible d'obtenir des lettres d'abolition pour le meurtre de Silvius. Mais comment s'en faire une amie effective? Comment se procurer son attache? — Vanini résolut la question en écrivant l'*Amphithéâtre*.

Il est inconcevable que ce verbiage scolastique, qui, s'il n'est orthodoxe, a bonne intention de l'être, ait jamais pu passer pour l'œuvre d'un philosophe; mais c'est l'effet ordinaire de la prévention. Une foule de gens l'ont flairé, retourné, puis doctement, comme l'ours de la fable, ont déclaré qu'il sentait le fagot. Je le crois bien! ils pensaient au bûcher de la place du Salin. Voltaire, lui, ne s'y laissa pas tromper. Il s'était hasardé à lire l'*Amphithéâtre* sur la

1. *Amphith.*, avis au lecteur, p. 1.
2. *Amphith.*, p. 285.

réputation de martyr de la philosophie qu'on avait faite à l'auteur. Après s'y être quelque peu embourbé, n'y trouvant pas ce qu'il attendait, les malheurs de Vanini cessèrent de l'intéresser, il en rit : « Je suis fâché qu'on ait *cuit* ce pauvre Napolitain ; mais je brûlerais volontiers ses ennuyeux ouvrages [1]. » Qu'aurait-il dit, grands dieux! s'il avait aperçu au beau milieu de l'avis au lecteur, ce dithyrambe à l'honneur de la compagnie de Jésus :

« Les hérésies sont en décadence; mais pourquoi? C'est que les puissants héros de l'Église militante, ceux que nous appelons la Société de Jésus, tendent, pour les battre et les confondre, tous les ressorts de leurs corps et de leurs esprits! Combien de fois Valentia, Bécane, Douchez, Suarès et tant d'autres frères d'armes de la très-sainte Compagnie n'ont-ils pas combattu pour la religion catholique! Aussi, on me l'entend souvent dire, mes préférences sont pour eux. Les autres ordres religieux brillent sans doute et se maintiennent par la pureté des mœurs, la connaissance des sciences, la réunion des vertus les plus parfaites; mais la Société de Jésus, c'est la mère même et la nourrice de la piété et du savoir; c'est l'ornement, la splendeur, que dis-je, le palladium de l'Église romaine, c'est, par la grâce du Dieu éternel, l'arc-boutant des autres ordres et l'ancre de la catholicité [2]. »

Cette rhétorique, qui paraît si étrange sous la plume d'un philosophe prétendu, est comme la clef de l'*Amphithéâtre* et indique suffisamment dans quel ton il a été écrit. S'il a été fait, comme quelques-uns l'ont imaginé, pour attaquer la foi catholique sous prétexte de la défendre, à quoi bon tant d'hyperboles! Est-ce que les Jésuites auraient pu s'y tromper? Ils ne sont pas de ceux que l'on endort avec des louanges. Croit-on qu'ils seraient ce qu'ils sont, si l'ombre de leur amour-propre pouvait leur dérober l'aspect vrai des choses? Ne sait-on pas que le meilleur de leur force consiste à reconnaître, à deviner ce qui convient, ce qui nuit à leur dessein? La meilleure preuve que l'*Amphithéâtre* n'avait pas de quoi leur être suspect, c'est qu'ils ne l'ont pas fait mettre à l'index, même après la tragédie du 9 février 1619. On reconnaît là leur impassible savoir-faire [3]. Peu leur importait que Vanini les eût induits en erreur sur sa personne, l'Eglise n'en avait pas souffert. En définitive, il n'avait réussi à les abuser qu'en se déguisant à leur mode, en mettant son

1. Voltaire, *Correspondance générale*, lettre 334, à l'abbé d'Olivet.
2. *Amphith.*, avis au lecteur, p. 3.
3. Il n'est pas compris dans l'*Index librorum prohibitorum*, Innocentii X. P. M. jussu, edictus, usque ad annum 1681. Romæ, 1704. Les *Dialogues* sont prohibés, mais seulement *donec corrigantur*.

art et ses connaissances au service de leurs idées. Et, en effet, c'est bien cela qu'il avait fait, c'est bien cela qu'il avait voulu. L'*Amphithéâtre*, il faut bien qu'on le sache, n'est pas tant un livre où l'on doive chercher ses pensées intimes qu'une manœuvre qui n'a d'autre visée que son intérêt. Il s'y place au point de vue des Jésuites. Quels sont en 1614 les plus redoutables ennemis de la religion? Les incrédules. Guerre donc aux incrédules! Qu'ils se disent philosophes, épicuriens, péripatéticiens ou stoïciens, sus à ces athées, car c'est leur vrai nom! mais surtout sus aux misérables adeptes de la doctrine de Machiavel! car ceux-là, qui se laissent appeler chrétiens-catholiques, osent bien nier positivement qu'un Dieu gouverne le monde! Il n'y a, suivant eux, d'autre providence que celle des princes, et c'est cette providence toute humaine qui, pour maintenir la plèbe dans la servitude et dans le devoir, a donné cours à tout ce qui se raconte du ciel et de l'enfer [1]!

C'était la thèse même qu'il avait soutenue déjà sous une autre forme, trois ans auparavant, pour se rendre favorable le nonce Ubaldini. Les raisons qu'il fait valoir ont tout l'air d'être empruntées à ses cahiers d'Université. Elles sont affilées et tranchantes; mais elles font penser, comme du reste tous les livres de controverse, aux exécutions en effigie. Le coutelas brille, une tête tombe, les magistrats sont satisfaits, la populace applaudit; pendant ce temps-là, le condamné court les champs et ne se doute pas qu'il vient de mourir.

Vanini se rendait parfaitement compte de cette impuissance de la discussion. Il avoue lui-même en riant dans ses *Dialogues* que l'*Amphithéâtre* n'est pas un livre de bonne foi. « Mais dans votre *Amphithéâtre*, lui dit Alexandre, vous avez expliqué pourquoi cet enfant parla dès le jour de sa naissance? — JULES CÉSAR. Je n'ajoute aucune foi à bien des choses qui sont dans ce livre. *Cosi và il mondo.* — ALEXANDRE. Je ne m'en étonne pas, et il m'arrive souvent de dire en notre langue : *Questo mondo è una gabbia de matti* [2] ». Aussi son énergie à asséner de grands coups inoffensifs a-t-elle quelque chose de tristement comique. Elle est tout à fait assortie à l'attitude théâtrale qu'il prend pour déclarer, dans l'avis au lecteur, qu'il va faire ce que personne peut-être n'a fait avant lui, et pourfendre les athées qui pullulent, pendant que « les héros de l'Eglise militante » en décousent avec les hérétiques. Il est évident qu'il frappait en réalité non sur les philosophes, mais sur l'esprit de ceux des jésuites qu'il

1. *Amphith.*, avis au lecteur, p. 2, et p. 35, 36.
2. *De arcan.*, p. 428.

voyait habituellement, et qu'il s'efforçait d'y imprimer une idée à fleur de coin de son zèle pour la bonne cause, de son dévouement à l'Ordre, et de son aptitude à le servir. On va voir par la suite de sa vie que sa tactique eut un plein succès. Pour dire la vérité, aucun document n'atteste que les jésuites lui aient témoigné leur reconnaissance en lui prêtant leur crédit. Mais les circonstances que j'ai fait connaître, et la force du courant qui va désormais emporter vers la haute mer la fortune de Vanini, laissent deviner que ce sont eux qui l'ont remise à flot et dégagée de l'écueil où elle s'était échouée. Pourtant, il faut s'entendre et empêcher ici toute méprise. Je ne veux pas dire que le général et les principaux de l'Ordre prirent en main la cause de l'auteur de l'*Amphithéâtre*. Cela serait par trop ridicule. On sait bien que la Compagnie répugne à donner en corps, alors même qu'il s'agit de dégager quelqu'un des siens, et qu'elle n'irait pas perdre de vue l'unique fin qu'elle s'est proposée, pour s'occuper des embarras d'autrui. En revanche, elle laisse aux individus qui la composent une certaine latitude d'obliger; ils peuvent rendre quelques bons offices; mais à l'air distrait et comme détaché dont ils le rendent, on sent que la bienveillance leur est mesurée et qu'ils n'agissent que par tolérance. Aussi n'aident-ils volontiers que ceux qui commencent par s'aider eux-mêmes. Dans ces conditions et quelque restreint qu'il paraisse, leur concours ne laisse pas d'être infiniment utile, car ils sont admirables pour donner des conseils, indiquer les points stratégiques d'une intrigue ou d'une affaire, signaler les personnages qu'il importe de circonvenir, et surtout ménager à leurs protégés par des recommandations directes ou transmises l'appui dont ceux-ci ont besoin.

Voilà ce que Vanini attendait des jésuites de Gênes. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il l'ait obtenu, puisqu'il s'était donné tous les droits possibles à leur confiance et à leur amitié. On voit, à la manière dont il parle de Silvius en deux endroits de l'*Amphithéâtre* (pages 268 et 285), qu'il ne leur avait pas laissé ignorer son histoire, et comme on connaît son imagination et sa finesse, on peut être sûr qu'il les avait amenés à regretter que cette malheureuse aventure eût interrompu la guerre en règle qu'il était en train de faire, sous les auspices du nonce, à l'incrédulité et à l'hyprocrisie philosophiques. Son nouvel ouvrage, où il reprenait ses premiers et louables errements, semblait prouver que l'extermination des athées était chez lui une idée fixe ou — car il vaut mieux parler à sa mode — une mission pour laquelle la divine Providence, dont il s'était fait le vengeur, l'avait élu et prédestiné. En effet, les athées étaient relativement en petit nombre en Italie, et où était l'occasion

prochaine des grands coups qu'il venait de leur porter? L'*Amphithéâtre* n'avait pas de raison d'être à Gênes. Publié en France, où l'irréligion faisait d'effrayants progrès, il n'y paraîtrait pas sans profit. C'était donc une chose désirable que l'auteur pût rentrer à Paris. Etait-ce une chose impossible? Il fallait en faire l'expérience aux moindres risques qu'il se pourrait. Pour commencer, pourquoi Vanini n'irait-il pas d'abord à Lyon? Il y ferait imprimer son livre, tout prêt à regagner la frontière à la première alerte. Les Pères de la Compagnie jouissaient dans cette ville d'une grande autorité. L'archevêque était M. de Marquemont, un des plus ardents promoteurs de la publication du concile de Trente. Le gouverneur se trouvait être Alincourt, c'est-à-dire le propre fils du secrétaire d'État Villeroy, si favorable aux Jésuites. Il n'y avait pas d'obstacles que de pareilles puissances ne fussent en état de lever. Si elles ne daignaient pas, comme il était problable, prendre la peine de solliciter la grâce du meurtrier de Silvius, elles voudraient peut-être bien lui faire obtenir une permission tacite de retourner à Paris et lui donner accès auprès du chancelier. Le tout était de les mettre dans son jeu; c'est à quoi il fallait travailler.

Encore une fois, ce plan de campagne ne se trouve exposé nulle part; ce n'est qu'une hypothèse, mais les faits qui y adhèrent et qui la prolongent lui prêtent leur réalité. Ce qui est certain et bien avéré, c'est que, dès le mois de mars 1615, Vanini est établi à Lyon dans une mauvaise petite hôtellerie [1]. Il a trouvé, ou plus probablement on lui a procuré un éditeur, car je ne suppose pas qu'en l'état de sa fortune il ait été l'ennemi des philosophes jusqu'à la bourse inclusivement. Il s'occupe à préparer l'impression de son manuscrit. Seul ou de compte à demi avec ceux qui le protègent, il fait des démarches auprès du censeur ou de l'official de l'archevêché, du procureur et du lieutenant général du roi. Il s'agit de donner à l'*Amphithéâtre* ses grandes entrées dans le monde. Un livre de ce caractère et qui a de telles visées ne peut pas s'y présenter en inconnu. Il recherche avec hauteur ce que dédaignent ou évitent les œuvres modestes ou douteuses. Il a la prétention, que celles-ci ne sauraient avoir, de plaire aux honnêtes gens. Il ne craint pas de se munir des sacrements institués à l'usage des libraires par l'Église et la puissance civile, et par elles imposés aux nouvelles impressions pour la plus grande sûreté des consciences. Aussi voyez avec quelle considération on le traite. Le censeur Jean-Claude Deville, maître en théologie, prédicateur, chanoine de Saint-Paul, ne se

1. *De arcan.*, p. 446, 447.

contente pas de louer « ses raisonnements si ingénieux et si forts », de les déclarer conformes à l'enseignement des plus grands docteurs : il s'afflige encore avec l'auteur de la scandaleuse propagande des politiques et des athées, et s'écrie en gémissant qu'il n'est que trop utile de s'y opposer. Approbation, permis d'imprimer, permis de publier, privilège du roi viennent successivement du 4 au 23 juin 1615 se ranger autour de l'*Amphithéâtre* comme une garde d'honneur.

Si Vanini n'avait eu d'autre but que celui qu'il indique dans son avis au lecteur, il aurait pu s'en tenir à ces distinctions. Il n'en fallait pas davantage pour prévenir en faveur de son livre ceux qui s'intéressaient aux questions religieuses. Mais, comme on sait qu'il tendait ailleurs, on s'explique très bien qu'il ne s'en soit pas contenté et qu'il en ait cherché de plus personnelles. C'était très bien d'avoir vengé la Providence la plume à la main; c'était beaucoup de produire un *satisfecit* des juges de la doctrine et de passer pour un ami des jésuites. Mais cela était-il suffisant? Cela, sans plus, lui rendrait-il le libre accès du Louvre? Evidemment non. Le grand art, quand on sollicite, est de faire en sorte que les gens en place dont on a besoin ne restent pas indifférents. Il faut, comme on dit, les mettre dans son jeu, les prendre, ainsi qu'ils aiment à l'être, avec des noms dont l'éclat les séduise ou les inquiète, non pas seulement avec des raisons qui, si bonnes qu'elles soient, auront toujours ce tort à leurs yeux de ne pas les intéresser du tout. Notre philosophe, qui les avait bien connus, se souvint fort à propos que le fils du comte de Lémos était le bienfaiteur de sa famille, et il s'arrangea pour que l'*Amphithéâtre* parût sous les auspices de ce grand et puissant seigneur. Veut-on juger de l'effet possible de cette manœuvre? Qu'on imagine le chancelier de France en train de travailler avec un référendaire. — Voici une requête d'un sieur Vanini. — Qu'est-ce que c'est? — Il demande des lettres d'abolition pour meurtre. — Se moque-t-il? — Il a fait un traité contre les athées. — Eh bien, après? — Le censeur de Lyon a déclaré ce livre excellent. — Je le veux bien. — Il parle avec admiration des jésuites. — Il n'y a qu'à lui accorder un privilège. — C'est déjà fait. — Alors n'en parlons plus. — Attendez, il est dédié à Mgr François de Castro, comte de Castro et duc de Taurizano. — Qui? l'ancien vice-roi de Naples, l'ambassadeur d'Espagne auprès du Saint-Siège? — Lui-même. — Eh mais, passez-moi donc ce livre. Quel titre, bon Dieu! *Amphithéâtre de l'éternelle Providence, divino-magique, christiano-physique, astrologo-catholique!* Mais c'est un opérateur que cet homme-là! Enfin!... C'est un domestique de la maison de Castro... le fils de l'intendant

du comte de Lémos... Il a un frère à Rome qui est un favori de l'ambassadeur... il faudra examiner cette affaire.

A côté de ce patronage illustre, Vanini en affiche un autre qui, pour être plus modeste, lui était peut-être plus immédiatement utile. Suivant un usage déjà bien ancien dans le monde des lettres, ses amis s'étaient chargés de parer sa gloire et avaient suspendu au portique de l'*Amphithéâtre* des guirlandes de vers latins. L'un ne veut plus qu'on lui parle des monuments des Sept Collines : l'univers contemple un nouvel amphithéâtre à la fois plus noble et plus beau ! — Si César vivait de notre temps, dit un autre, voici qui lui apprendrait à vaincre. — Quel est, je vous prie, s'écrie un troisième, le plus grand des deux Césars, celui qui vainquit Pompée par la force des armes, ou celui qui vient de vaincre Aristote par la force de son génie ? — Or l'auteur de cette question osée n'était rien moins que premier médecin de Louis XIII. Il se nommait Jean Gontier. C'était peut-être un homonyme, mais l'importance de sa charge m'incline plutôt à croire que c'était un frère ou tout au moins un parent de ce prédicateur jésuite, le P. Gontier, dont le zèle téméraire et l'intempérance de langue excitèrent plus d'une fois la colère de Henri IV.

On se rappelle que pendant son premier séjour à Paris, l'apologiste du concile de Trente fréquentait volontiers, ou pour mieux dire, recherchait les médecins. Il est tout naturel qu'il se soit lié de préférence avec celui-là qui était un personnage, et que peut-être une affinité prochaine unissait à la camarilla, dont le nonce Ubaldini s'était fait l'inspirateur. A la place où il se trouve, le nom de Jean Gontier prouve que si, après sa fuite en Angleterre, Vanini s'était laissé oublier de ceux qu'il avait connus à Paris, il avait pris soin de renouer avec eux durant son séjour à Lyon ; qu'il avait des intelligences dans le Louvre, et qu'il était à même d'être bien informé des événements qui pouvaient contrarier ou favoriser son retour.

Selon les calculs les plus probables, Vanini demeura près de six mois à Lyon, non pas toutefois d'une manière continue, car il alla de là à Genève, où même il fit rencontre d'un Flamand sans préjugés auquel il prête ce propos dans ses *Dialogues* : que les lois interdisent les mariages entre parents, de peur que les conjoints n'y trouvent trop de douceur et ne veuillent plus s'occuper à autre chose [1]. — Les mesures qu'il avait à prendre le retinrent sans doute sur les bords du Rhône ; mais je crois bien aussi qu'il ne s'y déplaisait pas. N'ayant pas à se contraindre comme à Gênes, il avait rendu la bride à son esprit ; il était philosophe tout à son aise. Lyon était alors ce

1. *De arcan.*, p. 326.

qu'est aujourd'hui Leipzig, un grand marché de livres. Il se mit à fureter dans les boutiques des libraires, avec l'espoir d'y découvrir ce qu'il avait cherché sans succès, on s'en souvient, à la foire de Francfort et aussi à Paris, le *Traité de l'âme* de Cardan [1]. Il ne le trouva pas et se consola de ce mécompte en s'abandonnant à son goût pour les sciences naturelles. Et, pendant que nous nous le représentons fort affairé et tout entier aux préliminaires et à l'impression de l'*Amphithéâtre*, il faisait des expériences, il disséquait des poissons [2]. On sait que sa prétention était de détrôner Aristote et d'écrire une nouvelle histoire des animaux. — Il n'est pas bien sûr qu'il n'ait pas fait dès lors le premier brouillon des *Secrets de la nature*, qui parurent l'année suivante à Paris. En tout cas, il était en bonne disposition pour traiter ce sujet. Une petite aventure dont il fut témoin, à ce qu'il dit, et qu'il n'a pu conter sans s'admirer lui-même, nous le montre déjà bien brouillé avec une certaine sorte de merveilleux. Une dispute s'éleva un jour dans la petite hôtellerie où il était descendu. C'était un voyageur, qu'on avait bien traité pourtant, qui ne voulait pas donner les trente sous qu'on lui réclamait pour prix de son dîner. De guerre lasse, il finit par payer, mais en maugréant, s'en alla comme un furieux dans sa chambre, où il demeura quelque temps, puis sortit en hâte de la maison sans dire un mot à personne. On le guettait. Aussitôt qu'il fut parti, un garçon monta pour voir si cet homme n'avait rien dérobé ; mais, à peine fut-il dans l'escalier, il se mit à danser, à danser sans pouvoir s'arrêter. Bientôt tous les buveurs qui étaient attablés dans l'hôtellerie en firent autant, et tous ceux qui y entraient, de même. Grand émoi dans le quartier, comme on le pense bien. Miracle ! criait-on, et, s'il vous plaît, ce n'étaient pas seulement les catholiques, les huguenots eux-mêmes s'en mêlaient. Heureusement Vanini survint. Il expliqua à ces bonnes gens qu'il n'y avait là rien de surnaturel. Lui, Napolitain, ne pouvait pas s'y tromper. Le voyageur, pour se venger, avait brûlé en vase clos de la poudre de tarentule. En partant, il en avait laissé échapper la fumée qui s'était répandue dans le logis. Il avait aussi, sans doute, jeté de cette drogue, à l'insu de tout le monde, dans le vin et dans les verres : de là cette sauterie forcée [3]. — Je ne garantis point le conte, encore moins l'explication. Notre philosophe a voulu s'amuser, je pense ; mais, s'il croyait ce qu'il a écrit, quelle étrange manière d'entendre les secrets de la nature !

(*A suivre.*) A. Baudouin.

1. *Amphith.*, p. 172. — 2. *De arcan.*, p. 219. — 3. *De arcan.*, p. 446, 447.

L'ERREUR ET LA SÉLECTION

(2e ARTICLE [1])

III

Il n'y a pas une ligne de démarcation bien tranchée entre les erreurs de la sensation et les erreurs de l'intelligence ; il est bien probable, en effet, que toute sensation contient un élément intellectuel. Plus d'une des illusions que j'ai déjà rapportées pourrait passer pour être à un certain degré une illusion de l'intelligence. Dans celles que nous allons examiner maintenant, l'élément intellectuel sera plus grand encore ; nous pouvons donc les appeler erreurs intellectuelles.

La loi d'habitude implique que, dans les faits qui se présentent à nous, nous comprenions et nous acceptions plutôt les ressemblances qu'ils présentent avec les faits déjà connus de nous que leurs différences avec ces mêmes faits, en tenant compte bien entendu de la restriction que nous avons mise à cette affirmation en tant qu'elle ne s'appliquerait qu'à la conscience.

Certaines erreurs plus ou moins répandues s'expliquent bien ainsi. Elles sont le produit d'une généralisation hâtive, basée sur des analogies peu importantes, qui nous frappent grâce à nos habitudes d'esprit. Elles sont fréquentes chez les enfants et les sauvages.

Un petit enfant de huit mois a parmi ses jouets favoris une boîte en fer-blanc qu'il aime surtout à cause de son ouverture, dans laquelle il met tout ce qui peut y entrer. Cette habitude de mettre un objet dans un autre lui tient au cœur. Dès qu'on lui donne un objet qu'il ne connaît pas, il y cherche quelque apparence d'ouverture. « Une fois, on lui donna un bouchon de carafe que surtout, à cause de sa transparence vitrée, il s'obstina à croire ouvert par le bout cylindrique. Il chercha à faire entrer par là les jambes d'un petit pantin, ensuite un petit berceau de poupée, et enfin, d'un air dépité, le bout de son index [2]. »

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.
2. B. Perez, *Les trois premières années de l'enfant*, p. 172, 173.

Les mythes des sauvages paraissent fondés sur des conceptions de même ordre. « Je suis enclin à penser, dit M. Tylor, m'éloignant en cela d'une certaine mesure des vues du professeur Max Müller sur ce sujet, que la mythologie des races inférieures a pour fondement essentiel des analogies réelles et palpables, et que la grande extension de la métaphore verbale dans le mythe appartient à des périodes plus avancées. En un mot, je regarde le mythe matériel comme ayant été formé le premier, et le mythe verbal comme ne l'ayant été que le second [1]. » Il faut ajouter à la perception de l'analogie le fait que les différences ne frappent pas l'esprit des sauvages, et c'est là que se manifeste la sélection. Grâce aux habitudes d'esprit, certaines analogies s'emparent tout de suite de l'intelligence et empêchent les autres faits d'être aperçus, ou considérés autant qu'il le faudrait.

M. Tylor rapproche l'imagination mythique des hallucinations que donne la maladie. On voit que la concurrence et la sélection se manifestent dans les deux cas et de la même manière et produisent des erreurs semblables. Parmi ces illusions, on peut citer la croyance aux loups-garous, aux hommes changés en bêtes, etc.

L'animisme, la croyance à l'objectivité des données de la sensation dans le rêve, etc., et toutes les doctrines de ce genre, montrent l'effet de la sélection. Les ressemblances entre les faits empêchent de percevoir les différences qui les séparent ou d'y attacher assez d'importance. Les ressemblances s'imposent plus facilement à l'esprit, parce qu'elles réveillent des tendances existant déjà; les différences exigeant, toutes choses égales d'ailleurs, un examen plus minutieux, seront négligées. Les théories de la substance, du réalisme naïf de l'absolu, paraissent avoir pour cause ce fait psychologique. Une généralisation trop rapide porte à croire que ce qui est en général bien ou beau, ce qui est jugé tel dans les conditions assez différentes, sera bien ou beau encore, quelles que soient les conditions; que ce qui ne dépend pas de quelques conditions déterminées ne dépendra d'aucune condition. La sélection fait apercevoir ce qu'il y a de commun dans les différents cas que l'on examine; les différences sont peu ou point aperçues, jusqu'à ce que ces différences aient été présentées à leur tour dans une série de cas différente de la première et assez souvent pour se faire remarquer.

Une fois qu'une théorie s'est fortement emparée de l'esprit d'un homme, on sait combien il lui est difficile d'en changer, que la théorie soit vraie ou fausse. Le temps surtout rend le changement

1. Tylor, *La civilisation primitive*, I, 343.

difficile. Souvent l'opération qui conduit à l'erreur est purement inconsciente ; non-seulement on ne comprend pas une théorie qui est en contradiction avec les idées qu'on a adoptées, mais on ne se doute pas qu'on ne la comprend pas, on croit la comprendre, et, comme on n'en saisit en général qu'une partie défigurée ensuite par les associations d'idées qu'elle amène, on la trouve complètement absurde. Quiconque a discuté, si peu que ce soit, sur un sujet quelconque, a pu s'apercevoir que bien souvent ses arguments ne sont pas compris, et que les réponses qu'on oppose à ses raisonnements n'ont pas de rapport avec ce qu'il a dit. L'adversaire grâce à des associations d'idées, grâce à une organisation psychophysique différente, n'a pas saisi les raisons qu'on lui donne. Le milieu n'était pas favorable aux nouvelles idées qu'on voulait y introduire, et elles n'ont pu s'y établir. De plus, la lutte a été si courte et si peu vive qu'elle n'a pas excité dans le cerveau assez de trouble pour éveiller la conscience. Cela se produit quelquefois, bien qu'on ait étudié la question et examiné les arguments ; mais les mots, parlés ou écrits, ne réveillent pas les idées qu'ils devraient éveiller, ou bien ne les éveillent que faiblement, et ces idées sont bientôt étouffées. La parabole du grain qui tombe sur le roc ou dans les broussailles s'applique ici merveilleusement.

La manière dont certaines races acceptent ou plutôt paraissent accepter les nouvelles religions qu'on leur prêche montre cette loi psychologique. Les peuples, dans la religion qu'on leur offre, choisissent inconsciemment ce qui s'accorde avec leurs habitudes intellectuelles et morales, rejettent le reste, et, par les associations d'idées qui s'établissent, défigurent ce qu'ils ont retenu. Les nègres du Congo, dit M. Girard de Rialle, tout en paraissant convertis au christianisme, n'en sont pas moins fétichistes. Ils considèrent les prêtres comme des sorciers, les *ouagangas* des blancs. Dans les localités où l'appui du gouvernement a permis à ces ecclésiastiques d'extirper les anciennes croyances et les pratiques terribles ou repoussantes de l'ancienne religion fétichique, les nègres n'ont pas acquis pour cela des notions théologiques plus élevées ; ils considèrent Jésus-Christ comme le grand fétiche des blancs. Les prédications sur la vie future, l'autre monde, les récompenses et les peines après la mort, n'ont pas été comprises, et toutes ces idées se sont confondues dans la cervelle des noirs avec l'expatriation forcée de leurs compatriotes, embarqués comme esclaves sur des bateaux négriers, transportés en Amérique et qu'on ne revoyait jamais [1].

1. Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, I, 223.

Ces erreurs sont si fréquentes que les hommes les plus éminents n'en sont pas exempts, et elles sont compatibles avec un très grand développement des facultés intellectuelles. On peut citer des exemples curieux, par exemple la discussion d'Arnauld et de Malebranche. « Je ne crois pas, dit Malebranche, devoir rien répondre à M. Arnauld sur son vingt-unième chapitre, où il prétend faire voir que je me suis expliqué confusément sur les quatre manières dont on voit les choses, si ce n'est, que quand on se met un peu sur le tard à philosopher, on ne prend pas facilement le sens de ceux qui méditent, et que cela même est moralement impossible quand le chagrin est de la partie [1]. »

« A notre grand regret, dit M. Huxley dans son étude sur les critiques adressées au livre de M. Darwin sur l'origine des espèces, nous sommes forcé de reconnaître que nous sommes en désaccord très marqué avec le professeur Kölliker sur plusieurs de ses observations, et c'est surtout dans sa définition de ce que nous pouvons appeler la position philosophique du darwinisme, que nous sommes en complète opposition avec lui. « Darwin, dit le pro-« fesseur Kölliker, est, dans toute l'acception du mot, un téléolo-« giste. Il dit sans ambiguïté que toutes les particularités de la « structure d'un animal ont été créées pour son bien, et il considère « toute la série des formes animales à ce point de vue seulement. » « Il est curieux, ajoute M. Huxley, qu'un même livre puisse impressionner d'une façon si différente des esprits différents. Ce qui m'avait frappé surtout, et ce dont je m'étais convaincu en parcourant pour la première fois l'*Origine des espèces*, c'est que M. Darwin avait porté le coup de grâce à la doctrine téléologique telle qu'on la comprend habituellement [2]. »

Et plus loin : « selon M. Flourens, la grande erreur de Darwin est d'avoir personnifié la nature... « Quoi ! M. Flourens n'a-t-il pas compris la nécessité logique de ces arguments simples qui servent de base à tous les raisonnements de M. Darwin? A-t-il pu confondre une déduction irréfragable, tirée des rapports reconnus qui subsistent entre les organismes et les conditions qui les entourent, avec une forme substantielle métaphysique, une personnification chimérique des forces de la nature? Ce serait à n'y pas croire, si d'autres passages du livre ne venaient faire cesser toute hésitation à cet égard.

« On imagine une *élection naturelle*, que pour plus de ménage-

1. Réponse du Père Malebranche au livre *Des vraies et des fausses idées*, publié avec les *Œuvres philosophiques* d'Arnauld, par M. Jules Simon, p. 410.

2. Huxley, *Les sciences naturelles et les problèmes qu'elles font surgir*, p. 421.

« ment on me dit être *inconsciente*, sans s'apercevoir que le contre-« sens littéral est précisément là : élection inconsciente. » J'ai déjà dit ce qu'il faut penser de l'élection naturelle. Ou « l'élection natu-« relle n'est rien, ou c'est la nature. Mais la nature douée d'élec-« tion, mais la nature personnifiée?... Dernière erreur du dernier « siècle!... Le dix-neuvième ne fait plus de personnification. »

On voit que ces faits se rapprochent beaucoup des erreurs de l'ordre de la sensation que nous avons déjà vues. Comme dans le *lapsus visuel* de M. Egger, comme dans le mien, comme dans les autres erreurs du même genre que j'ai rapportées, c'est toujours ce qui ressemble aux impressions déjà éprouvées qui peut être reçu par les organes et qui détermine l'erreur par les idées ou les sensations qui sont ensuite éveillées, grâce à l'association.

La lutte est quelquefois accompagnée de conscience. Il y a une sorte de lutte pour l'existence entre les diverses idées qui nous assaillent et celles que nous avons déjà, et nos jugements sont déterminés bien souvent par l'habitude. Léon Dumont a signalé dans un de ses ouvrages la lutte pour l'existence entre les idées conscientes [1]. Ailleurs il dit encore : « Ce fait que M. Janet trouve inconcevable, la production d'une organisation complexe sans une prévision directrice, nous le trouvons sans doute, par suite d'habitudes toutes différentes, non-seulement facile à comprendre, mais évident et nécessaire [2]. »

Les troubles pathologiques de l'intelligence nous fournissent d'autres exemples de la sélection à laquelle sont soumises les causes des phénomènes psycho-biologiques, et des effets de l'habitude sur cette sélection.

L'aliénation mentale en effet est fréquemment caractérisée par la prédominance presque exclusive d'un sentiment que toute excitation réveille, d'une idée que toute excitation ramène. Ne faut-il pas voir dans cela une concurrence et une sélection entre les diverses tendances inconscientes qui subsistent en nous et deviennent conscientes quand elles sont favorisées par les circonstances? Plus la tendance est forte, plus elle aura d'occasions de se manifester. Dans la vie normale, les idées qui nous sont familières, celles que nous avons le plus souvent méditées se réveillent fréquemment. Les circonstances qui les amènent ne pourraient les faire apparaître également chez des personnes habituées à des pensées d'une autre nature. Il paraît bien qu'il en est de même dans l'aliénation men-

1. Léon Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, p. 1.
2. Léon Dumont, *Le transformisme et les causes finales* (*Revue scientifique* du 30 septembre 1876).

tale. Les tendances les plus fortes se réveillent et étouffent plus ou moins les autres, qui peuvent finir par disparaître en totalité ou en partie. Le délire prend le caractère de l'affection morale qui préoccupait le malade avant l'explosion de la maladie ou conserve celui de la cause même qui l'a produit, surtout lorsque cette cause agit brusquement et avec une grande énergie. L'habitude, en effet, n'est pas seule capable de faire triompher les causes des faits psycho-organiques ; nous retrouvons dans le domaine de l'intelligence les causes qui agissent dans le domaine de la sensation.

Force de l'impression. — On peut rapporter à cette cause l'influence qui s'attache à la clarté, à la conviction, à la logique d'un écrivain, à l'éloquence d'un orateur, à l'autorité d'un savant. Ce sont là des influences plutôt morales ; en voici du même ordre, qui sont plutôt physiques et qui sont assez puissantes encore : l'élégance de l'impression d'un livre, le charme de la voix, des cérémonies imposantes, etc. C'est là une force assez douce, si l'on peut ainsi parler ; mais la violence de l'impression a son influence aussi sur l'issue de la lutte des causes de faits psycho-physiologiques. Une femme appelée voleuse dans une dispute, dit Esquirol, se persuade que tout le monde l'accuse d'avoir volé. Une dame effrayée par des voleurs prend tous les hommes qu'elle voit, même son fils, pour des brigands qui viennent l'assassiner. On reconnaît toujours le même mécanisme dans la production de l'idée fausse, concurrence, sélection et association d'idées.

On peut ranger dans les erreurs dues à la force de l'impression celles que les sentiments occasionnent. Les sentiments en effet paraissent être une forme plus vive de la conscience. Leur influence sur l'intelligence est fréquemment mauvaise : ils empêchent assez souvent l'adoption des idées qui ne s'accordent pas avec eux. Quelques personnes ne prennent dans un système que ce qui s'accorde avec leurs goûts ; le reste est rejeté. On repousse le darwinisme comme abaissant la dignité de l'homme. L'amour, la haine, la terreur, le patriotisme, l'orgueil, etc., faussent les conceptions, et toujours en faisant accepter des généralisations mal faites et en empêchant de voir ce qui les contredit. Il est difficile à trop de gens de rendre justice à leurs ennemis. D'autres, plus rares, ne peuvent croire rien de mal de leurs amis, simplement parce qu'ils les aiment et sans vouloir examiner. La crainte de l'opinion, la crainte du ridicule font non seulement professer, mais adopter des croyances fausses. Combien de fois un chagrin, une déception n'ont-ils pas déterminé une conversion.

Attention. — L'attention augmente la force des impressions, et

l'on pourrait assimiler cette force à la précédente. C'est un fait d'expérience fréquent que l'on comprend mieux ce que l'on étudie attentivement.

Persistance. — La persistance facilite aussi l'intelligence. Ce n'est parfois qu'en réfléchissant longtemps à un problème qu'on peut arriver à le résoudre. Elle peut occasionner des phénomènes morbides. M. Luys cite quelques fragments d'une lettre d'un jeune homme qui, occupé pendant plusieurs jours de suite à faire des calculs d'intérêt composé, en garda une grande tension d'esprit, et dut continuer malgré lui son travail intellectuel. « Ayant besoin, dit-il, du plus grand calme et du repos auquel je ne pouvais atteindre (il allait essayer de dormir , je me mis, sans la moindre volonté de ma part, à compter, à refaire exactement les mêmes problèmes qu'au bureau [1]. »

La persistance finit, comme pour la sensibilité, par déterminer l'impuissance du cerveau à continuer son travail. On trouve dans le domaine intellectuel des faits analogues à l'illusion des couleurs complémentaires.

Ce que nous avons pu voir dans le domaine de la sensation se vérifie donc aussi dans le domaine de l'intelligence ; les ressemblances sont plus facilement perçues que les différences; l'habitude, la force des impressions, l'attention, la persistance, et tous les facteurs dont nous avons déjà constaté l'action, interviennent ici encore pour déterminer la sélection, qui résulte de la concurrence. Il est inutile d'insister sur les lois générales; nous avons eu l'occasion de les signaler déjà, et nous pouvons passer à l'étude de la lutte pour la détermination des actes.

IV

Nos actes peuvent être déterminés par des causes bien variées. En réalité, nous *voulons* ce que nous faisons bien plus rarement qu'on ne croit, et c'est une illusion du genre de celles dont je viens de parler que de croire déterminées par notre volonté des actions accomplies machinalement ou sans qu'une volition consciente se soit produite. Les cas où la volonté intervient sont plus faciles à observer, parce qu'ils offrent une suite de phénomènes conscients, moins précipitée et plus longue; il est donc naturel que l'on s'imagine, par l'effet de l'habitude, voir la volonté où elle n'est plus, et quelquefois

1. Luys, *Le cerveau et ses fonctions*, p. 145.

où elle n'a parfois jamais été. L'acte est déterminé parfois par une volition, parfois par un sentiment, parfois par une idée ou une sensation, parfois par un processus inconscient. C'est dans l'étude de nos actes surtout qu'il faut tenir compte de l'inconscient, et par conséquent des faits physiologiques, si l'on ne veut pas arriver à des lois incomplètes, à des résultats incompréhensibles.

Il faut distinguer la détermination de la volonté de la détermination de l'acte. Les causes qui peuvent agir sur la volonté et amener indirectement, de cette manière, l'accomplissement d'une action, peuvent aussi déterminer l'action directement et sans l'intermédiaire de la volonté. Si par exemple j'appuie involontairement ma main sur un fer rouge et que je la retire brusquement, ce ne sera pas parce que j'aurai voulu la retirer, mais simplement parce que je me serai brûlé.

En somme, on peut dire que l'action, phénomène physiologique, est déterminée par un processus physiologique, accompagné ou non de faits de conscience, parmi lesquels peut indifféremment se trouver ou ne pas se trouver une volition. Dans un grand nombre de cas, la volition n'existe pas ; au lieu donc de me servir du terme de volonté, en parlant des actions et de leur production, je préfère employer le mot *activité*, qui désigne bien entendu, non une cause occulte, mais un ensemble de faits.

Ce sont les erreurs de l'activité que j'ai à examiner, et le mot d'erreur, ainsi employé, demande une explication. Tout phénomène de l'ordre psycho-physiologique implique une relation déterminée entre l'organisme et l'ensemble de ses conditions d'existence. Selon la nature de cette relation, nous disons qu'il y a erreur ou connaissance exacte, hallucination, illusion, ou sensation normale, nous pouvons appliquer le même mot d'erreur aux actes de la volonté qui sont contraires à l'adaptation de l'organisme à ses conditions d'existence. Les aberrations de l'activité peuvent être des actes contraires aux tendances actuelles de l'agent ; dans ce cas, il y a une sorte de *lapsus ;* elles peuvent aussi être dues à une perversion plus ou moins grande, plus ou moins durable du sens moral. Il y a, dans tous les cas, perturbation à des degrés différents dans le fonctionnement des organes qui servent à l'activité, comme il y avait tout à l'heure perturbation dans les organes qui servent à la sensibilité et à l'intelligence. Les *lapsus linguæ*, les mauvaises habitudes, les crimes constituent autant d'erreurs, d'aberrations de l'activité.

On a dit souvent que nos actions sont déterminées par le motif le plus fort. Cette affirmation est inexacte si, par motif, on désigne un état de conscience, car nos actions peuvent être déterminées, em-

pêchées ou modifiées par un processus physiologique; mais l'acte paraît bien déterminé par l'influence la plus forte, par la cause que les circonstances où elle se trouve font triompher de la résistance ou de la concurrence qu'elle rencontre. Les facteurs que nous avons déjà étudiés se retrouvent ici pour déterminer l'issue de la lutte.

Habitude. — Quelques *lapsus linguæ* ou *calami* s'expliquent par l'habitude. Le fait est commun. Un de mes amis, écrivant une lettre dont le destinataire habitait une ville renommée pour ses vins, remplaça sur l'enveloppe le nom du département par la date 1878. La tendance à faire suivre le nom de la ville, employée souvent pour désigner le vin qu'on y prépare, d'une date, avait vaincu, grâce à l'inattention, la tendance à mettre le nom du département.

De même que l'intelligence comprend mieux ce qui a été déjà perçu et aperçoit plus facilement les ressemblances que les différences, l'activité est plutôt excitée par les influences qui ont déjà agi sur elle ou qui ressemblent à celles-là. Si nous sommes prévenus que quelqu'un va nous passer brusquement la main devant les yeux, il est souvent impossible, à la première tentative, de les tenir ouverts, quelque volonté qu'on en ait; ce n'est qu'après quelques répétitions qu'on peut y parvenir. « Que de fois, dit M. Luys, ne nous arrive-t-il pas, à nous autres médecins, d'entendre, chaque fois que nous abordons un de nos clients fiévreux, alité, et que nous lui adressons la phrase d'usage : « Comment allez-vous? » nous répondre invariablement : « Très bien, » tout d'abord, pour se reprendre immédiatement et commencer le récit de ses souffrances [1]. »

Ce ne sont pas seulement les phénomènes du langage qui nous montrent la force de l'habitude dans la lutte des causes virtuelles. « Une petite fille de trois mois et demi, dit M. B. Pérez, fut mise un moment sur les bras de son oncle, qui avait une belle rose à sa boutonnière; il fut très surpris de voir l'enfant tendre les deux bras, presser son gilet à deux mains comme lorsqu'elle tète, et bientôt coller ses lèvres à sa chemise et exécuter des mouvements de succion : la nourrice avoua que, depuis quelques jours, elle achetait, quand elle sortait avec l'enfant, un bouquet de violettes qu'elle cachait sous son corsage : voici donc une sensation olfactive associée à l'idée et aux gestes de succion [2]. »

Une fois qu'une action est devenue habituelle, la moindre excitation suffit pour la déterminer. Dans les excitations externes ou internes qui tendent à mettre l'activité en jeu, celles-là seules y parvien-

1. Luys, *Etudes de physiologie et de pathologie cérébrales. Des actions reflexes du cerveau*, p. 134.
2. B. Pérez, *Les trois premières années de l'enfant*, p. 120.

nent qui s'accommodent le mieux des traces laissées par les décharges nerveuses précédentes, c'est-à-dire qui ressemblent le plus aux excitations précédentes. On voit combien ce qui arrive ici est analogue à ce qui se passe pour la sensation et l'intelligence. L'ivrognerie produit des effets de ce genre. On comprend combien l'habitude est souvent difficile à vaincre; il faut, pour arrêter l'acte, une excitation beaucoup plus forte que celle qui tend à le faire accomplir, ou bien il faut empêcher absolument la production de toute excitation capable de le faire commettre. Souvent les efforts sont vains, la volonté ne peut lutter.

Parfois c'est un penchant dû à des causes inconnues qui porte au mal et qui détermine les actes de ceux qu'il possède malgré tous les efforts qu'ils peuvent faire pour se corriger. De tous les sentiments, de toutes les causes qui peuvent tendre à les faire agir, celle-là triomphe qui s'accorde avec l'habitude.

Force des impressions. — La violence de la cause qui tend à déterminer l'acte peut la faire triompher, que cette violence soit due à une excitation extérieure ou à un état morbide des centres nerveux. Certains malades atteints de manie raisonnante sont obligés souvent de lutter pour ne pas se laisser entraîner à prononcer des phrases, à émettre des idées dont ils reconnaissent la fausseté.

Une forte excitation peut déterminer un meurtre ou un suicide. Maudsley raconte l'histoire d'une femme qui, rêvant que le feu est à sa maison, se lève et, dans le premier trouble du réveil, jette pour le sauver son plus jeune fils par la fenêtre. Les crimes commis par des épileptiques doivent, d'après le même auteur, être souvent attribués à des hallucinations effrayantes [1].

L'imitation morbide est un fait assez fréquent. Esquirol, Luys, Despine [2] en citent de nombreux exemples. La cause de l'imitation se trouve souvent dans ce fait que toute représentation d'un acte est une tendance à commettre cet acte. L'idée d'un acte, qu'elle soit donnée par le souvenir, la lecture, l'audition, etc., tend plus ou moins fortement à nous le faire accomplir; la vue d'un acte, étant une représentation plus forte, aura plus d'efficacité encore. Lorsque la tendance sera favorisée par les circonstances, elle pourra l'emporter et déterminer un crime.

Dans la monomanie homicide, on trouve tous les degrés de force que peut acquérir l'impulsion : quelquefois l'excitation est faible, et les bons instincts triomphent; quelquefois le malade peut établir

1. Maudsley, *Le crime et la folie.*
2. *La contagion morale. De l'imitation considérée au point de vue des différents principes qui la déterminent.*

une sorte de sélection artificielle des actes en se mettant dans l'impossibilité de nuire. On voit parfois le moindre obstacle physique suffire à empêcher le crime ; parfois le malade a recours à des moyens plus violents ; d'autre fois, enfin, le crime est commis.

Un homme de cinquante ans, dit Maudsley, d'une grande vigueur physique, énergique, éloigné depuis plusieurs années de toute occupation active, éprouvait une impulsion au meurtre telle qu'il s'était vu forcé de se séparer des siens, de peur d'en devenir le meurtrier. La folie dans sa manifestation la plus faible se montrait sous la forme d'une *idée* occupant constamment sa pensée sans qu'il fût positivement poussé à la mettre à exécution. Quand elle atteignait son paroxysme, le sang lui montait à la tête, et il éprouvait une sensation de plénitude et de trouble dans cette partie, « ainsi qu'un affreux sentiment de désespoir et un tremblement violent de tout le corps, qui se couvrait d'une abondante sueur [1]. »

Persistance. — La persistance peut agir sur l'activité comme sur l'intelligence et la sensibilité. Une malade, lorsqu'on lui faisait dénommer successivement différents objets, donnait au dernier de la série le même nom qu'au premier qu'elle avait désigné. On lui présentait successivement une orange, un morceau de sucre, une plume ; elle désignait l'orange correctement et répétait le même mot à propos des autres objets. Une autre répétait à chaque interrogation la première phrase qu'elle avait dite : Comment allez-vous? — Cela va très bien. — Voulez-vous descendre dans la cour? — Cela va très bien, etc. [2].

Insensibilité. — De même que les parties de la rétine deviennent incapables de recevoir une excitation vive qui a trop longtemps duré, de même, dans la sphère des sentiments et des actes, des réactions se produisent et après que l'on a cédé à un penchant, surtout si l'excitation a été très vive, la fatigue commence et les penchants contraires peuvent se manifester avec intensité, pour peu que les circonstances les favorisent. Si une impression complexe tend à déterminer des sentiments de diverses natures, ceux-là seuls se feront jour, ou bien, si d'autres se réveillent, ils seront étouffés. C'est dans ce fait qu'il faut voir sans doute l'explication de plusieurs cas qui paraissent bizarres et en contradiction avec ce que nous avons vu jusqu'ici. Esquirol remarque que les gens affectés de la monomanie homicide étaient souvent, avant leur maladie, doux, honnêtes, religieux. La personne qu'ils désirent tuer est souvent une de celles qu'ils

1. Maudsley, ouvrage cité, 137.
2. Luys, *Des actions réflexes du cerveau*.

aiment le mieux. De même les hallucinations ou illusions érotiques sont fréquentes chez des personnes chastes.

On peut donner d'ailleurs trois raisons des faits de ce genre.

1° L'éveil de ce que Laycock appelle les *substrata ancestraux* que les circonstances extérieures ou la maladie mettent en activité. « On s'étonne quelquefois, dit M. Ribot, que des peuples très civilisés, doux, humains, charitables en temps de paix, dès que la guerre éclate, s'abandonnent à tous les excès : c'est que la guerre, étant le retour à l'état sauvage, ressuscite la nature primitive de l'homme antérieure à toute culture et la ramène avec ses hardiesses héroïques, son culte de la force et ses convoitises sans limites [1]. » On trouvera quelques faits de ce genre dans une étude de Laycock sur la mémoire ancestrale [2].

2° La crainte de commettre un acte fixe l'attention sur l'acte et en impose l'idée; de là, quelquefois, une tendance assez forte à faire l'action qu'on craint d'accomplir.

3° Enfin, les tendances comprimées peuvent acquérir de la force, surtout quand elles répondent à un besoin organique, et profiter de l'état de faiblesse amené par la longue persistance d'un sentiment opposé pour s'imposer à leur tour.

La première et la troisième de ces raisons confirment la raison tirée de l'insensibilité passagère et partielle des centres nerveux et correspondent à la sensation des couleurs complémentaires, qui remplace, grâce à la fatigue de la rétine, la vue d'une couleur vive.

On peut donc appliquer à l'activité ce qui a été dit des autres parties de l'organisation psycho-physiologique de l'homme. La cause la plus forte annule ou amoindrit les autres tendances et détermine l'acte. Que ce soit dans la vie normale ou dans les manifestations pathologiques que l'on recherche la loi, elle est partout la même, au moins dans le plus grand nombre des cas. Il ne paraît pas y avoir d'ailleurs de limite exacte entre la santé et la maladie. Nous verrons brièvement tout à l'heure s'il y a lieu de généraliser la sélection et le déterminisme, et de les étendre à tous les faits volontaires.

F. Paulhan.

(*La fin prochainement.*)

1. Th. Ribot, *De l'Hérédité*.
2. Laycock, *Les lois de la mémoire personnelle et ancestrale* (*traduit dans la Revue scientifique*, 1876).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J.-F. Astié. Mélanges de théologie et de philosophie. Georges Bridel, 1 volume in-8° de xcix-664 pages. Lausanne, 1878.

Nous avons rendu compte, en son temps, d'un précédent volume du professeur si distingué de Lausanne dont nous venons de transcrire le nom, intitulé : *La théologie allemande contemporaine* [1] ; nous en avions vanté l'intérêt et remercié l'auteur de mettre à notre portée des travaux qui, sans son intermédiaire actif et intelligent, risquaient de passer inaperçus pour notre pays. La présente publication mérite les mêmes éloges. M. Astié y réunit une série d'études : les réclamations de la conscience religieuse dans le sein du parti libéral, la situation théologique dans l'Église libre du canton de Vaud, la théologie des réunions de l'alliance évangélique, à New-York, en 1873. Ces articles originaux sont suivis de l'analyse détaillée de plusieurs publications théologiques et philosophiques allemandes : l'*Histoire des dogmes* de F. C. Baur, l'*Histoire de la doctrine de la liberté* de Luthardt, *le Siècle de Jésus-Christ* par Hausrath, *les Conditions d'une vie de Jésus* par W. Kruger-Welthusen, l'*Apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie* de C. E. Baumstark, *la Pensée et la Réalité*, essai de renouveler le criticisme d'après A. Spir. Il n'est aucun de ces sujets qui ne soit digne d'attention; toutefois nous ne saurions nous arrêter à chacun également. En dehors de ceux qui vont nous retenir, nous voulons cependant signaler l'analyse des travaux du professeur Hausrath, de Heidelberg, sur le Siècle de Jésus-Christ. Une des grandes difficultés qu'éprouve l'histoire, c'est de rattacher les faits du christianisme naissant à l'état contemporain des idées et des croyances, c'est de lier cet épisode, dont le théâtre fut si étroit et si obscur, à l'histoire générale du mouvement intellectuel dans le monde gréco-romain. Cette difficulté nous semble heureusement abordée, et résolue en général d'une manière très satisfaisante, dans le résumé que nous donne M. Astié. J'ai été frappé en particulier de la franchise avec laquelle l'auteur présente les derniers moments de la vie de Jésus et l'événement qui porte dans l'histoire le nom de « résurrection de Jésus-Christ ». M. Hausrath estime, avec beaucoup de critiques, qu'il y faut voir un effet psychologique remarquable, mais dont l'explication n'échappe nullement à nos moyens

1. Voyez la *Revue*, n° de juillet 1876.

de connaître. Les allures de son exposition sont bien celles du laïque et de l'historien de profession, et non de l'homme d'Église.

I

M. Astié attache certainement une grande importance au résumé qu'il a donné de l'*Histoire des dogmes* de Baur. Si nous comprenons bien sa pensée, il estime que le lecteur intelligent y trouvera la preuve que la cause de l'Évangile doit être soigneusement distinguée de celle des conceptions diverses qu'il n'a cessé de provoquer dans le cours des âges de la part des penseurs. Voilà en effet un point de vue qui est nouveau pour beaucoup de personnes et qui n'a guère obtenu jusqu'ici droit de cité parmi nous. Expliquons toutefois cette pensée. D'après l'opinion courante, la foi au christianisme et la foi au dogme seraient une seule et même chose. Qui accepte l'un accepte forcément l'autre, ou plutôt le christianisme ne doit pas être distingué de la forme que l'Église lui a assignée : le catholique admet le dogme chrétien tel que l'ont formulé les conciles œcuméniques ; le protestant du rite luthérien admet le dogme chrétien tel qu'il se trouve consigné dans la Confession d'Augsbourg et les autres livres symboliques rédigés par son Église, etc. Il en résulte que, lorsqu'un dogme paraît entaché d'erreur, c'est comme une voûte que l'on prive d'une des pierres nécessaires à sa solidité : celle-ci entraîne le reste dans sa ruine. Je cesse de croire à l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : voilà qui semblera péché véniel. Eh bien, non. Car la Trinité est ruinée du coup. La moindre atteinte portée à un des éléments de la construction retentit jusqu'à la base, qui bientôt se fissure et s'ébranle. — Plaçons-nous toutefois à un autre point de vue. Un fait considérable s'est passé dans l'histoire : ce fait, c'est l'apparition d'un homme d'un prestige incomparable, dont l'exemple, dont l'enseignement ont communiqué à son entourage et communiquent à ceux mêmes qui ne le connaissent que par l'intermédiaire de ses disciples, une force morale extraordinaire. Cet homme, appelons-le Jésus de Nazareth ; donnons le nom d'Évangile à la prédication de cette « rédemption » qu'il apporte à tous par l'influence merveilleuse de sa personnalité sublime. Maintenant, franchissons un siècle, et voyons ce qui se sera passé dans le cercle grandissant des disciples de ce Jésus. Si son entourage immédiat s'est borné à voir en lui un homme extraordinaire, « confirmé par Dieu, » le Messie chargé d'inaugurer le règne de Dieu sur la terre, les générations suivantes ne se contenteront pas de ces déterminations, d'origine judaïque. Beaucoup de Grecs sont entrés dans l'Église ; c'est le temps d'une fermentation intellectuelle des plus actives. On a voulu définir les rapports exacts du Messie avec le Tout-Puissant, du « Fils de Dieu » avec son Père. La « divinité de Jésus-Christ » s'affirme de plus en plus, jusqu'à ce que le concile de Nicée égale le « rabbi » galiléen à l'Être suprême. Toutes les questions qui sollicitent la pensée du chrétien reçoivent, à leur tour, une solu-

tion : celle de la chute, de l'expiation, du jugement à venir, etc. Le temps vient où le dogme est formé de toutes pièces, si bien qu'il semblera à tout homme du dehors inséparable de la « vérité religieuse » ou, comme s'exprime M. Astié, de l'Évangile auquel il sert de contenant. Cependant il n'en est rien. En effet, regardez-y bien ; vous reconnaîtrez que le fait, l'élément primitif est resté le même, et que ce développement pompeux du dogme n'a de raison d'être, au fond, que la continuation de l'action extraordinaire exercée sur les membres de la communauté chrétienne par l'action indirecte de Jésus de Nazareth. Voilà l'élément stable ; le reste est un brillant vêtement, respectable par les soins qui ont été apportés à sa décoration, mais point nécessairement lié au corps vivant qu'il enserre, point indissoluble de ce corps.

En voulez-vous la preuve? Le XVIe siècle arrive, et la notion de l' « Église », cette pierre angulaire de la foi, à entendre les théologiens catholiques, est violemment arrachée. Toutefois l'édifice subsiste, ou, pour parler une langue plus claire, les diverses branches du protestantisme fournissent une brillante carrière en dépit, tant des différences qui les séparent de l'Église catholique — laquelle, quoique affaiblie, conserve sa vitalité — que des divergences qui séparent les diverses sectes issues du mouvement réformateur. Comment cet arbre, ainsi coupé en tronçons, continue-t-il à vivre? C'est que, sous la variété du dogme, persiste ce même élément, la personne spirituellement vivante de Jésus, continuant d'agir sur les âmes, quel que soit l'enchaînement dogmatique dans lequel on l'encadre.

J'ai dit : « quel que soit l'enchaînement dogmatique » ; mais le dogme n'est pas une simple superfétation, dont on puisse se passer pour ne conserver que le fait central pris en lui-même. Dès que l'homme réfléchit, il sent un besoin impérieux d'ordonner ses idées : du moment où Jésus de Nazareth lui apparaît comme le « rédempteur », il lui faut trouver une place à ce rédempteur dans la conception générale du monde, de l'homme et de Dieu. Ce travail d'arrangement, la confection de ce vêtement, voilà le travail nécessaire de la dogmatique, et ce travail est précisément *conditionné* par les circonstances d'une époque, par la manière générale de sentir et de voir d'un siècle et d'un peuple donnés. Donc, si l'Évangile demeure, la dogmatique change et doit changer de siècle en siècle, comme le vêtement change, comme la civilisation change, comme la philosophie change. Ce qui a passé longtemps dans ce monde, ce qui passe encore aux yeux de beaucoup pour l'élément immuable et invariable de la religion, le dogme, en est précisément l'élément éternellement et nécessairement variable, le côté *formel*, comme eût dit un scolastique. Deux réflexions se dégagent immédiatement de ces prémisses : l'une, que l'on aurait le plus grand tort de rejeter le christianisme, considéré comme identique à l'une des conceptions sous lesquelles il se présente dans le cours des âges, — celle-ci est à l'adresse des libres penseurs et en faveur des Églises ; —

l'autre, que le devoir de toute Eglise à la hauteur de sa mission est d'adapter constamment le dogme qu'elle a reçu de ses pères aux nécessités et aux vues nouvelles de son époque, — cette conséquence-là est tout à l'avantage de la philosophie indépendante, qui ne doit plus trouver dans les gens d'Eglise des adversaires obstinés, mais des hommes tout prêts à tenir compte de ses travaux et de ses recherches. Comme le dit avec force Baur résumé par M. Astié, « la dogmatique est condamnée à être périodiquement absorbée par l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi la haute main appartient incontestablement à cette dernière. Ce qui fait encore ressortir la position dépendante de la dogmatique, c'est que, pour fixer ce qui est permanent et généralement admis par la conscience religieuse d'une époque, elle est obligée de s'orienter en se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes et parfois de faire assez avant invasion dans le domaine de l'histoire pour trouver un point ferme. La conscience du dogmaticien a l'histoire des dogmes pour base; celui-là seul qui a suivi tout le développement historique du dogme, qui a bien suivi les diverses phases de son évolution, celui-là seul peut faire le départ entre ce qu'il y a de relativement définitif et permanent pour une époque donnée et les éléments transitoires qui reparaissent périodiquement. » — « Le cours entier de l'histoire des dogmes, dit encore Baur, devient une évolution continue qui n'est autre que celle de l'esprit lui-même. A ce titre, l'histoire des dogmes renferme un élément critique... On ne peut adopter une formule nouvelle qu'après avoir reconnu l'insuffisance de celle qui a régné jusqu'alors. Le principe même du mouvement consiste en ceci que les formules ne peuvent jamais reproduire l'essence de la chose que d'une façon inadéquate, ce qui pousse la conscience à en chercher sans cesse de nouvelles, vu qu'elle ne peut prendre son parti de la contradiction qu'elle constate. L'édifice ne paraît s'élever que pour s'écrouler sur lui-même; l'histoire semble destinée à n'être qu'un changement incessant de formules, servant à manifester clairement tout ce qu'il y a d'accidentel et de fini dans les formes diverses que le dogme revêt successivement. » Il y a dans l'ingénieux exposé que nous venons de reproduire une certaine subtilité. Cette poursuite incessante d'un but jamais atteint me semble plutôt traduire la pensée de l'historien des dogmes, passant en revue ce qui l'a précédé, que celle du dogmatiste d'une époque déterminée, arrivant à définir l'objet de sa recherche d'une façon satisfaisante. Si pour l'historien, tant qu'il est historien, le dogme garde un caractère relatif, il n'en saurait être de même pour les personnes chargées de mettre, à une époque donnée, l'objet de leur foi en relation avec la pensée contemporaine, à l'usage de l'Eglise dont elles dirigent la marche. Celles-là, sans se faire d'illusions sur le sort réservé à leur manière de voir, au bout de deux ou trois générations, doivent considérer le dogme tel qu'elles le fixent comme *vrai dans les circonstances où elles se trouvent*, et, si l'on n'est pas heurté par cette alliance de mots : comme *relativement absolu*. C'est

dans ce sens que j'ai donné la définition suivante, que je demande la permission de reproduire comme résumant sous une forme plus simple les développements qui précèdent : « L'institution religieuse idéale me semblerait plutôt pour ma part (plutôt que la multiplication de petites Eglises détachées de l'Etat et sectaires) celle d'une grande Eglise nationale où, sur la base d'un respect profond pour la tradition paternelle, s'élaborerait constamment, par le commun accord de la partie la plus intelligente et la plus instruite du pays, le système propre à satisfaire les besoins de tous [1]. » Donc, respect des usages, ce qui est en quelque sorte une question de bon ordre, mais droit de révision à l'égard du dogme, l'élaboration de celui-ci confiée aux hommes les plus intelligents, et cela indéfiniment. Il n'est pas besoin d'ajouter que, dans cette hypothèse, qui est trop loin des faits actuels pour qu'on y voie l'expression d'un regret, moins encore d'un vœu, il est fait complètement abstraction de l'organisation existante.

La définition que nous avons donnée de la théologie dogmatique va modifier du tout au tout sa position à l'égard de la philosophie. « Les rapports de ces deux sciences, dit Baur, sont des plus intimes. Les problèmes sont souvent les mêmes pour les deux, et, particulièrement de nos jours, les changements les plus importants que les dogmes ont subis sont venus de la philosophie. Sans une culture philosophique étendue, il ne saurait être question de pénétrer bien profondément dans l'intelligence de l'histoire des dogmes. En outre, l'histoire de la philosophie ne saurait être considérée comme une simple science auxiliaire de celle des dogmes. Leur rapport est tellement intime qu'elles doivent être regardées comme les deux portions d'un même tout. L'objet est le même, la recherche du vrai, de l'absolu; la seule différence, c'est qu'en théologie l'étude se meut sous la forme du dogme chrétien. » On entrevoit la pensée de l'auteur plutôt qu'on ne la saisit avec certitude; voici cependant quelques mots qui sembleront peut-être plus précis : « La religion et la philosophie sont identiques dans l'esprit, dont elles sont deux phénomènes de forme essentiellement différent. Ce qui caractérise la religion, c'est que son contenu se présente à l'esprit comme lui venant d'une manière absolue par la révélation extérieure. Et, bien que celle-ci ne renferme en elle rien qui contredise la raison, elle a son origine en dehors de la raison ; aussi n'existe-t-elle que sous forme de représentation, comme quelque chose de donné d'une manière immédiate, qui ne s'est pas encore réconcilié avec la conscience intellectuelle. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit contemple la vérité comme lui étant immanente, comme le fruit de sa propre activité. » Voilà qui est encore loin d'être parfaitement lucide. Qu'importe en effet que la religion se présente à l'esprit comme « lui venant d'une manière absolue, par la révélation extérieure, » si elle ne renferme en elle « rien qui contredise la raison » ? Ces derniers mots me semblent signi-

1. *Un revirement de l'opinion libérale en France.* Brochure, 1876.

fier que c'est par pure illusion que le théologien rapporte à une révélation extérieure l'objet « donné » de ses travaux; autrement, on ne comprendrait pas que ce « contenu » ne se trouvât pas en désaccord avec la raison. Ne convient-il donc pas de dégager la pensée de Baur de sa forme enchevêtrée et de dire : La philosophie et la théologie diffèrent entre elles en ce sens, que la première se propose de se rendre compte de l'ensemble de l'univers par l'emploi rationnel des moyens de connaissance que l'homme sent à sa portée, tandis que la seconde travaille à mettre en relation un élément religieux donné avec les résultats de la philosophie? Pour le théologien chrétien, l'élément religieux qu'il s'agit d'accorder avec les résultats de la recherche purement rationnelle, dont il faut justifier et expliquer la place dans l'univers, est ce fait de l'Évangile ou de la « Rédemption par Jésus-Christ, » comme nous le disions plus haut. Nous y reviendrons tout à l'heure; mais nous pouvons constater que la philosophie a cessé d'être ici cette modeste collaboratrice de la théologie, cette *ancilla theologiæ*, cette humble expression de la lumière naturelle, que voulaient saint Thomas d'Aquin et Descartes lui aussi, si l'on prend au sérieux quelques-unes de ses assertions.

II

Si nous en croyons M. Astié, ce départ si souhaitable entre l'élément religieux tel que nous l'avons défini, et l'élément théologique, ne serait pas loin d'avoir été réalisé dans un pays voisin et qui parle notre langue. C'est l'Église libre du pays de Vaud, déjà recommandée à l'attention du public par le nom d'un penseur éminent, quoique subtil, d'Alexandre Vinet, qui nous en offrirait le salutaire exemple. Et à cette occasion le nom de Vinet venait tout à fait à propos; c'est lui en effet qui a le plus fait contre le dogmatisme de la vieille école et l'importance suprême accordée aux preuves externes, miracles et prophéties. Non qu'il ne crût encore aux uns ou aux autres; mais il avait compris admirablement que la seule manière de recommander le christianisme aux hommes du XIXe siècle était de leur montrer la singulière affinité de l'Évangile avec les besoins et les désirs les plus élevés de l'âme, au lieu de le leur imposer par autorité, au nom de la brutale perturbation de l'ordre matériel. M. Astié est depuis trente ans le successeur le plus autorisé de Vinet et son disciple le plus authentique; si donc l'effort tenté par celui-ci pour séparer l'élément positivement religieux de son enveloppe dogmatique a pu aboutir en quelque manière sur le terrain d'une des églises vaudoises, le mérite en revient en une grande mesure à l'intrépide et fécond propagateur de ses idées.

Dans son étude sur la *situation théologique dans l'Église libre du canton de Vaud*, M. Astié retrace les destinées d'une association religieuse qui date aujourd'hui de quarante ans. Les circonstances politi-

ques donnèrent lieu au sein de l'Église unie à l'État au schisme d'où sortit la nouvelle Église. — Si la liberté doctrinale, à un degré quelconque, doit sembler difficile à obtenir dans une Église, c'est plutôt dans une Église fondée par le libre assentiment et ne reposant pas sur un passé traditionnel. Les qualités de décision et de précision nécessaires chez les fondateurs d'un nouvel établissement les rendent d'ordinaire fort peu conciliants à l'endroit des opinions divergentes. Ceux qui ont sacrifié à des convictions sérieuses une situation acquise ne sont pas hommes généralement à se départir de leur manière de voir. Ils tiennent spécialement à en consigner l'expression, sous les formules les plus résolues, dans la confession de foi, ou déclaration de principes qu'ils vont placer à la base du groupement nouveau. Il n'en fut pas de même, paraît-il, à l'origine de l'Église libre vaudoise; on se fit de mutuelles concessions, et M. Astié a pu affirmer sans crainte d'être contredit, dans une occasion solennelle, que « le drapeau qui a toujours flotté » sur cette congrégation est celui de « la liberté théologique sur la base de la profession religieuse. »

Pour comprendre la portée de tout ceci, il faut se souvenir que ni M. Astié ni l'Eglise, dont il vante le caractère franchement progressif, n'appartiennent à ce qu'on appelle le protestantisme libéral, bien connu par la hardiesse avec laquelle il a écarté du christianisme l'élément miraculeux ou « surnaturel », selon une expression usitée, aussi bien la divinité de Jésus-Christ, au sens métaphysique, que les miracles rapportés dans les textes sacrés. L'honorable et sympathique écrivain appartient à une tendance moyenne, qu'on appelle tantôt école du juste milieu, tantôt évangélique libérale, sorte d'orthodoxie conciliante, qui fraternise avec l'hétérodoxie sur bien des points. Cela donne une double valeur à des déclarations comme celle-ci : « Ce n'est là ni le Dieu de Jésus, ni celui de Moïse; c'est tout au plus l'Allah de Mahomet, que cet être vengeur, vindicatif, qui aurait abandonné le reste de l'humanité aux terribles conséquences du péché pour épouser les rancunes de ces élus, fort réduits en nombre, savourant à l'avance avec délices les châtiments qui doivent tomber d'éternité en éternité sur les infortunés que le père de famille doit avoir créés à cette fin. Voilà les épouvantables sentiments qu'ont su puiser, dans la religion qui s'appelle la Bonne Nouvelle, des hommes qui se piquent de recevoir la sainte Ecriture avec plus de respect que d'autres chrétiens. Nous sommes faibles, beaucoup trop faibles, infidèles, lorsque, cédant à une charité peu intelligente, nous négligeons de protester energiquement contre cet esprit de haine et de jalousie entre les chrétiens, qui rappelle les plus sombres jours du moyen âge et de la barbarie chrétienne. » Comme je suis convaincu que M. Astié est incapable de nier soit que Jésus et les apôtres aient cru à l'éternité des peines ou à l'enfer, soit que l'apôtre Paul ait enseigné la prédestination, soit que Calvin ait été le promoteur résolu de l'horrible doctrine qu'il condamne en ces lignes, j'en conclus que l'honorable professeur de Lau-

sanne fait preuve à l'égard de la tradition d'une indépendance très louable et très sincère.

Malheureusement M. Astié, dans le cours de son alerte exposition, oublie un peu que nous ne sommes pas aussi au courant des affaires de l'Eglise libre du canton de Vaud que les auditeurs qui ont eu les prémices de son étude. Il en résulte que mainte allusion nous échappe et que nous sommes réduits à deviner ce que nous aurions eu intérêt à voir clairement. Ainsi il eût été nécessaire de nous donner le texte de cette profession de foi qui a été la base de l'Église vaudoise et qui fait partie de son acte de constitution ; nous aurions pu juger par nous-même si M. Astié ne se fait pas quelque illusion en affirmant qu'elle ne contient que des affirmations « religieuses » et laisse au développement théologique toute latitude. Toutefois nous sommes assez au courant de l'usage qui est fait généralement de cette sorte de documents pour ne pas attacher une trop grande importance à leurs termes exprès. N'avons-nous pas vu la fraction orthodoxe de l'Église réformée de France prendre comme palladium et employer comme critérium de l'orthodoxie dans une tentative d'exclusion des éléments indépendants qui dure depuis quinze ans, un document antique, le Symbole dit des Apôtres, dont elle n'admet plusieurs assertions que sous bénéfice d'inventaire, ou, pour parler net, dont elle ne saurait admettre à aucun titre trois ou quatre articles, soit en tant que légendaires, soit comme ayant un sens originel, inconciliable avec le dogme protestant? Ce que j'en dis s'applique : 1° à la descente de Jésus aux enfers dans l'intervalle qui a séparé la crucifixion de la résurrection ; 2° à la « sainte Église catholique » ou universelle ; 3° à la communion des saints ; 4° à la résurrection « de la chair » ; 5° à la rémission des péchés, sans parler du jugement à exercer sur les vivants et les morts, auquel fort peu continuent de croire dans un sens matériel. Cet exemple mémorable me rend, je l'avoue, fort sceptique à l'égard des documents analogues contemporains. Ce qui m'intéresse davantage, c'est la liberté d'interprétation dont on jouit à leur égard, et, pour le cas présent, qu'on puisse légitimement entendre, comme fait notre auteur, celle qui nous occupe.

Assurément, à Lausanne, nous sommes loin de ce ridicule procès d'hérésie intenté l'autre jour en Ecosse à un professeur de théologie distingué, sous le prétexte qu'il avait émis l'opinion que le Deutéronome n'était pas l'œuvre de Moïse. Toutefois, tandis que M. Astié affirme qu'on ne doit voir dans la confession de foi vaudoise qu'une affirmation religieuse, d'autres, il nous l'apprend, prétendent y trouver autre chose. C'est contre ceux-là qu'il se défend vaillamment, mêlant d'ailleurs l'attaque à la défense : « Nos fondateurs ont placé à la base de cette Église une conception de l'Evangile, claire, positive, mais aussi large, populaire. Sans sacrifier en rien les droits imprescriptibles de la foi, elle respecte ceux de la science ; nous sommes pleinement autorisés à examiner toutes les prétentions de celle-ci, avec le calme d'un fidèle se disant qu'il ne saurait y avoir de vérité contre la vérité...

Conservons résolument tout ce qu'il y a de bon dans nos traditions. Nul ne l'ignore, l'Église libre a su contraindre à vivre ensemble des tendances ecclésiastiques assez diverses. Aujourd'hui que des questions théologiques viennent solliciter l'attention générale, on saura bien obliger à faire bon ménage et les hommes qui, sur la base de la profession de foi commune, travaillent à formuler une théologie nouvelle, et ceux qui trouvent plus commode et plus sûr d'interpréter cette profession à la lumière des anciens systèmes. » Voilà donc les deux partis en présence, celui qui, sous les formules de la confession de foi commune, découvre toute espèce de dogmes antiques, et celui qui en fait le point de départ d'un développement nouveau sans en enfreindre les assertions principales. La ligne de conduite que recommande M. Astié est sans doute fort sage. Nous l'approuvons d'écrire que « l'Église, prise dans son ensemble, n'est ni avec les uns ni avec les autres : elle représente le centre. C'est à elle qu'il appartient avec une grande sagesse, accompagnée de beaucoup de fermeté et d'impartialité, de veiller à ce que la force centripète et la force centrifuge demeurent dans un état de tension sans l'emporter l'une sur l'autre. »

Il paraît que ceux des coreligionnaires de M. Astié qui lisent tant de belles choses dans la confession de foi seraient bien aises néanmoins de la renforcer de quelques bonnes propositions bien sonnantes. M. Astié dénote le danger avec une grande force. Si cette tentative aboutissait, dit-il, « nous verrions la chose la plus inconcevable qu'on se puisse imaginer, une Église de laïques jouant aux théologiens, non plus une démocratie *religieuse*, mais une démocratie *théologique*. Nous voterions à la majorité des voix une dogmatique, une exégèse, une morale, la solution des problèmes critiques les plus compliqués, sans nous être donné la peine d'étudier toutes ces matières. »

Nous souhaitons à l'Eglise libre du canton de Vaud d'écouter les conseils d'un ami aussi clairvoyant que sincère. Grâce à de tels guides, elle pourra fournir une honorable carrière à côté d'autres églises qui croient trouver le remède de divergences dogmatiques importantes dans le silence et l'ignorance du progrès intellectuel.

III

Il est temps d'aborder de front le problème qu'a posé pour nous l'*Histoire des dogmes* de Baur et dont M. Astié s'est proposé de nous donner une solution pratique dans l'exemple d'une congrégation contemporaine. L'occasion nous est offerte de le réduire à des termes absolument précis et dépourvus de toute équivoque par le premier des travaux insérés dans le volume de l'éminent professeur et qui lui sert d'introduction. Que faut-il entendre par cet « Evangile », envisagé comme fond immuable du christianisme et sur la base duquel chaque siècle, chaque peuple a la tâche d'élever à son tour l'édifice du dogme ? Comment doit-on envisager, à un point de vue normal, les conditions d'une Eglise déterminée

à tenir compte du mouvement des esprits et des sciences au milieu duquel elle se trouve placée? Voilà les deux questions que nous tâcherons de traiter à notre tour [1].

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on essaye de distinguer l'Évangile de l'enveloppe variable que lui ont donnée les différentes époques et les différentes nations chrétiennes. Tandis que le catholicisme déclare que le dogme, une fois fixé par les conciles et par le pape, reste immuable et indissoluble de l'Évangile, les protestants ont identifié ce dernier avec la Bible, tout en prenant la précaution de placer à côté de celle-ci des professions de foi détaillées, qui, par une inconséquence singulière, visaient les principales croyances du catholicisme. Le protestantisme libéral a eu l'honneur de signaler ce paralogisme; il s'est appuyé ensuite sur les résultats de l'étude comparative des livres sacrés pour montrer leur inégale valeur au point de vue religieux. Il a restrient le sens du mot Evangile à tout ce qui peut passer pour l'enseignement authentique de Jésus de Nazareth, et tout particulièrement aux principes religieux de cet enseignement, envisagés à part des croyances particulières aux juifs, que Jésus a dû naturellement partager. Les deux idées de Dieu, père des hommes, et d'une sorte de communion morale entre la divinité et Jésus exprimée par le terme mystique de « Fils unique de Dieu », appliqué à ce dernier, lui ont semblé résumer ce qu'il y a d'original et d'éternellement vrai dans le christianisme naissant. L'Ancien Testament contient la préparation de cette « bonne nouvelle » dans une série d'écrits qui expriment des conceptions toujours plus hautes, toujours plus spiritualisées. Le Nouveau Testament, en dehors des récits authentiques relatifs à Jésus, nous montre à son tour l'effort fait par les disciples du grand réformateur pour trouver une place à leur foi en Jésus dans le cadre de leurs anciennes croyances. La vérité divine ne cesse de briller dans le vase où la renferment des adorateurs encore esclaves de la lettre; mais il a fallu dix-huit siècles pour arriver à comprendre que le vase n'est pas nécessaire à la lumière, que la théologie d'un saint Paul ou d'un saint Jean n'en est que le premier et incommode contenant, qui la dérobait aux yeux au moins autant qu'elle la conservait.

Il y a dans cette manière de voir une grande part de vérité, mélangée d'une grave illusion. « Tandis que l'orthodoxie, dit avec beaucoup de raison M. Astié, en croyant de bonne foi faire revivre l'enseignement apostolique, ne sait le lire qu'à travers le prisme peu sûr de la dogmatique historique, le libéralisme impute à la théologie biblique les vagues lieux communs de la philosophie moderne. » En effet, si la théolo-

1. M. Astié a été amené à traiter ces points par une brochure que nous avons publiée il y a trois ans sous ce titre : *Quelques réflexions sur la crise de l'Église réformée de France*. Il veut bien attacher quelque importance à cette publication de circonstance, et nous ne pouvons que lui en être très reconnaissant. Il a eu l'indulgence de ne pas relever certaines contradictions ainsi que des jugements trop absolus, qui s'expliquent par le caractère même du travail, écrit pour faire aboutir un compromis entre les deux fractions qui se divisent les églises protestantes françaises.

gie d'un saint Paul semble insupportable à un homme qui a pratiqué les méthodes de la critique moderne, s'il y voit la subtilité du pharisien associée aux élans les plus généreux, peut-on croire qu'il trouvera en Jésus de Nazareth la satisfaction complète de ses besoins religieux, l'*absolu moral* destiné à remplacer l'*absolu métaphysique*, dont il ne veut plus? Voilà longtemps que M. Pécaut, un des esprits les plus distingués du protestantisme français, a fait voir aux chefs du mouvement libéral qu'ils faisaient fausse route en donnant pour une vérité scientifique et immédiament reconnue par l'âme — selon la preuve de l'évidence préconisée par Descartes — cette assertion que la « communion de Jésus avec Dieu » a toujours été sans atteinte, sans faiblesse, sans arrêt. Comment peut-on, quand on se place au point de vue de la critique historique, affirmer que la vie d'un homme qui a existé il y a dix-huit siècles a été *parfaite*, sans péché, sous le prétexte que nous ressentons en présence de l'image que les Evangiles nous donnent de Jésus l'impression du bien absolu? Reconnaissez en lui une force morale incomparable, expliquez par là son action directe et surtout son action indirecte ; mais méfiez-vous de cette affirmation que, tant la vie que l'enseignement de celui dont ses disciples devaient faire la seconde personne de la Trinité constituent pour tous les siècles une règle définitive. Strauss et M. Ed. de Hartmann ont cruellement réfuté cette argumentation fragile; ils ont montré entre autres que l'œuvre de Jésus devait se résumer dans une pensée maîtresse : travailler à l'avènement du royaume messianique ou du règne de Dieu sur la terre, et que, d'après les textes les plus incontestables, l'idée que Jésus se faisait de ce royaume ne se distinguait pas essentiellement des conceptions matérialistes de ses contemporains[1]; qu'à côté de cela il y ait chez Jésus de Nazareth un développement religieux supérieur, personne ne le conteste; mais on ne saurait admettre que le résumé donné plus haut, d'après les libéraux, de l'œuvre de Jésus, puisse être tenu d'une part comme exact, de l'autre comme constituant réellement l'*absolu* moral sur lequel pivoterait l'histoire du monde. On s'en est bien aperçu, sans en oser faire ouvertement l'aveu. Cette « religion de Jésus », comme on l'avait baptisée par opposition à la religion de la Bible ou des apôtres, contenait des éléments admirables et incomparables; mais, serrée de près, elle ne répondait en aucune façon à ce qu'on attendait d'elle. La tentative faite pour extraire le diamant de sa gangue avait échoué ; on n'y avait trouvé que de beaux fragments. Cette formule, en un mot : « Nous sommes chrétiens parce que nous professons essentiellement la religion telle que le Christ l'a conçue et prêchée, en la ramenant sytématiquement à cette vie intérieure dont l'amour de Dieu et des hommes est le mobile déterminant, » cette formule, que nous empruntons à un écrivain distingué, M. Albert Réville, a pu figurer avantageusement dans une polémique ; mais elle a fait son temps. Je ne puis que répéter ce que je disais à cet

1. Voyez aussi notre *Histoire des idées messianiques*, chap. VI.

égard dans la brochure dont M. Astié veut bien s'occuper. Le protestantisme libéral s'est engagé sur ce point dans une impasse. Il a méconnu les conditions historiques qui s'imposent à tout développement politique, social ou religieux, à savoir l'appartenance au temps, à l'époque, aux circonstances. Le Jésus « protestant libéral » de MM. Reuss et Colani n'est pas le Jésus qui a été crucifié au temps de Tibère. A supposer un instant que ce fût, ce n'est pas avec les renseignements très incomplets et sujets à la critique que nous ont transmis les Evangiles que l'on peut reconstituer un ensemble religieux complet. A vrai dire, chacun y prend ce qu'il veut. Il est donc permis de dire, et cela sans aucune injustice, que les libéraux, après avoir ramené, au prix d'un courageux et intelligent effort, la Bible et l'histoire sainte du judaïsme et du christianisme dans le cercle de questions qui doivent se trancher par les méthodes exactes de l'histoire, c'est-à-dire après avoir réalisé un progrès énorme dans l'intelligence des recherches religieuses, ont échoué dans leur essai dogmatique de substituer aux débris d'orthodoxie qu'ils voyaient associés chez leurs adversaires à une application absolument démodée de la Bible, la doctrine religieuse de Jésus de Nazareth.

Y a-t-il là une raison pour se décourager et abandonner la partie? Je ne le pense pas. Je tiens pour acquis que les chefs du protestantisme libéral ont démontré comme intenable la position théologique des orthodoxes de toute nuance à l'égard de la Bible. Il ne faut pas se faire d'illusions. Le miraculeux biblique est effacé de l'histoire et n'y sera plus écrit. Ces miracles qui attestaient la divinité du christianisme, on a recours en vain aux explications les plus embrouillées pour en rendre supportables deux ou trois. Ces prophéties messianiques, tant vantées, se sont résolues en fumée. Voilà certes un gros résultat. Les libéraux ont fait plus, comme je l'indiquais : ils ont démontré par leur propre exemple — au moins pour moi — que tout essai fait pour retrouver dans le passé un type religieux absolu et complet était condamné. Ils l'ont tenté sur la personne même de Jésus de Nazareth, et le sol a cédé sous leurs pieds.

Des deux éléments, l'un semblable à lui-même, l'autre variable, que nous avons signalés comme constituant par leur union le christianisme d'une époque déterminée, nous avons examiné l'un, l'Evangile, et nous arrivons sans effort, par le rejet des autres définitions, à la formule suivante : L'Evangile, considéré comme élément immuable du christianisme, ne peut être défini que l'action religieuse exercée par la personne de Jésus de Nazareth sur son entourage et transmise de génération en génération par ceux qui l'ont ressentie. Cette première action donne naissance tour à tour au messianisme judéo-chrétien de la première Eglise, puis au paulinisme, puis à la doctrine johannique, puis à la synthèse catholique, puis au dogme des conciles ; elle est et reste le point de départ et le point d'attache, le noyau autour duquel vont se ranger les définitions théologiques et philosophiques. Cette action recevra différents noms :

« rédemption », « salut », selon les conceptions des adhérents de la nouvelle doctrine. L'un, en souvenir des cérémonies de l'antiquité, parlera d'une « expiation »; un autre (saint Anselme), pénétré de l'idée de la justice de Dieu, expliquera la mort du « Fils de Dieu, Dieu lui-même, » par une « satisfaction vicaire » offerte pour l'offense faite par le premier homme au Tout-Puissant, offense infinie en raison du caractère de l'offensé et qui emporte une peine infinie, que Dieu seul peut fournir. — En d'autres termes, une impulsion a été ressentie au premier siècle de notre ère; un centre de mouvement s'est formé. Cette action s'est répandue au loin, et encore aujourd'hui, sous des formes diverses, nous la voyons produire ses effets. Voilà le côté immuable du christianisme, celui auquel seul on peut en bonne science donner le nom d'Evangile[1]. — A ce point de vue et par là, nous pensons écarter l'objection précédemment avancée, peu importe ce qu'a été Jésus de Nazareth, peu importent ses doctrines, peu importe la connaissance que nous pouvons avoir de ces deux objets, pourvu que le mouvement sorti de lui et qui a continué de porter son nom se montre encore à l'heure qu'il est le foyer le plus actif de la vie religieuse et morale. Ajoutons que l'ensemble des personnes qui ont conservé ce « mouvement » et en assurent la transmission s'appelle l'Eglise ou les Eglises. Sous une autre forme, nous acceptons les résultats obtenus par le protestantisme libéral; mais nous les poussons plus loin encore, et, les poussant plus loin que lui, nous sommes amené à attribuer au dogme, pris d'une manière générale, et à l'Eglise, conçue également au point de vue moderne, une importance plus grande qu'il n'a fait.

J'avoue que ces idées, quand elles m'ont apparu pour la première fois avec clarté, m'ont quelque peu troublé. J'étais d'ailleurs plus préoccupé à ce moment de la solution d'un problème pratique, qui était la coexistence de deux partis au sein d'une même organisation, que de la question théorique, à savoir des conditions normales du développement d'une dogmatique et d'une association religieuse. J'ai donc pu, à ce point de vue, me féliciter très sincèrement de que le fossé qui séparait les adversaires n'eût pas été élargi — jusqu'à devenir infranchissable dans l'espèce — par quelques négations et quelques doutes sur l'immortalité personnelle, la personnalité divine, sur l'importance de la personne de Jésus. C'était une simple question de fait.

Le protestantisme libéral avait eu dans le début le souci de justifier devant l'intelligence les postulats du sentiment religieux, d'établir une philosophie religieuse qui fût l'exposition rationnelle et sytématique de sa foi. Pour tout homme qui réfléchit, rien n'est plus nécessaire, en effet, à une réforme religieuse qu'une élaboration scientifique des points principaux de la foi qu'on veut présenter sous un jour nouveau. C'est ce que les chefs du libéralisme absorbés par les soucis d'une con-

1. Il est bien entendu que nous prenons ici le mot Évangile au sens dogmatique et non au sens historique, où il signifiait la doctrine même de Jésus de Nazareth.

stante polémique contre des adversaires acharnés, ont trop perdu de vue, se rejetant sur la formule insoutenable que nous avons écartée, le retour au christianisme primitif *vrai*, savoir au christianisme de Jésus. — Je le veux bien, mais à cette condition que l'on cherche la « religion de Jésus » non pas dans les fragments de l'histoire qui appartiennent au savant, mais dans les effets religieux actuels constatés et éprouvés au sein des différentes Eglises chrétiennes.

Ces effets, le dogmatiste doit les étudier par l'analyse psychologique, les noter exactement, les passer au crible de la critique pour en vérifier la portée. Puis il les mettra en rapport avec les résultats de la pensée moderne, en tenant, cela va sans dire, un très grand compte des formes adoptées par ses prédécesseurs. Car pour qui travaille-t-il ? Pour des contemporains qui ont vu, presque tous associées, dans leur enfance, les idées dogmatiques du passé aux impressions religieuses. Je demande la permission de reproduire ce que j'écrivais à cet égard il y a trois ans : « A la loi de la *continuité* (par laquelle nous écartons le miracle) se rattache intimement, disions-nous, celle de l'*évolution*, par laquelle nous affirmons qu'au moyen de transformations successives, par une adaptation de la doctrine du passé aux besoins du présent, chaque âge se crée à lui-même l'ensemble des idées religieuses et morales qui doivent satisfaire sa conscience et sa pensée. Cette thèse qui a permis à des écrivains ouvertement hostiles à la religion de rendre pleine justice au christianisme du moyen âge et à son magnifique effort intellectuel, est au fond essentiellement conservatrice. » — « Il est incontestable, disions-nous encore, que la Bible — et en particulier le Nouveau Testament, document de la première expression dogmatique du christianisme, qui fut l'œuvre apostolique — est appelée à conserver une valeur exceptionnelle. A chaque époque, l'Eglise a le devoir de définir la substance de ce qu'elle trouve dans la Bible, c'est-à-dire au fond ce même et unique dogme de la justification par la foi ou de la rédemption qui est à la base de tous les grands systèmes dogmatiques chrétiens ; elle a le devoir de le définir, dis-je, de le définir conformément aux besoins intellectuels du temps, lesquels se modifient d'après le progrès général des sciences et de la philosophie, *tandis que le sentiment religieux peut être considéré comme étant le même à toutes les époques*. Dans l'élaboration de cette définition, elle doit donner une attention exceptionnelle à la théologie apostolique... A côté d'elle, quoi qu'à un degré inférieur, se placera la dogmatique du XVIe siècle... » Personne ne s'étonnera de voir appliquer dans une Eglise une règle qui est pratiquée dans toute école philosophique sérieuse, où, à côté de l'importance donnée aux traits généraux de la doctrine adoptée dans l'école, trouve place la faculté d'en accommoder le principe aux besoins nouveaux.

Convient-il d'ajouter encore quelques règles de bon sens pratique ? Une Eglise se compose d'un grand nombre d'individus dont les besoins intellectuels et religieux sont loin d'être les mêmes. C'est à ses chefs à tenir compte de cette condition, en ménageant les scrupules légitimes des uns

comme des autres. La marche en avant, la réforme dogmatique doit être faite avec égards pour l'arrière-garde, et il n'y a pas grand inconvénient à ce que les usages du culte ou de la piété pratique soient quelque peu en arrière de la conception que se fait la tête de colonne. Le centre, dans un temps normal, formera en quelque sorte le régulateur, qu'il ne faudra point perdre de vue. De là la nécessité de concessions, concessions du théologien indépendant aux usages, mais concessions réciproques de la masse des fidèles envers ceux qui sont mieux à même qu'elle de mettre leur foi au point d'arrivée de la pensée contemporaine. On respectera volontiers les documents qui expriment la conception des générations précédentes, sans s'arrêter à leur forme, mais à l'intention qui les a dictés.

Ces propositions si modérées, si conservatrices, ne laissent pas que d'être jugées révolutionnaires par bien des gens. Il leur faut une mesure visible, tangible, brutale, avec laquelle on vérifiera, non pas le degré de sentiment religieux, — ces choses-là ne se mesurent pas, — mais la longueur du vêtement dogmatique dont a été affublé ce sentiment. Votre habit est trop court : sortez. C'est là un procédé enfantin. Mais, dira-t-on, comment préserver l'Eglise chrétienne de l'envahissement du positivisme, du matérialisme, du panthéisme, de l'athéisme ? Mon Dieu, de la manière la plus simple. Si quelqu'un réclame droit de cité au sein d'une Eglise chrétienne, c'est qu'il fait cas du profit qu'il y trouve, c'est qu'il apprécie la richesse du sentiment religieux dont elle dispose, c'est qu'il attache quelque intérêt au titre de chrétien, au lien qui le rattache, au travers des siècles, au mouvement religieux qui a trouvé une si haute expression dans le judaïsme et a reçu son impulsion décisive de la personne de Jésus de Nazareth. Si une Eglise ne courait jamais de plus grands dangers que ceux qui lui viennent du trop grand empressement des gens à y rester ou à l'envahir, il n'y aurait pas grand lieu de s'émouvoir à son égard. Mais encore ces éléments inertes qui encombrent, et ces autres éléments d'extrême gauche et d'extrême droite, réfractaires à un fonctionnement régulier, eh bien ? c'est à la vie puissante de l'organisme qu'il appartient de se les assimiler ou de les expulser comme fait un corps vivant de substances étrangères et impropres à sa nourriture.

Nous croyons avoir déterminé ainsi, d'une part la valeur de ce que nous appelons avec M. Astié l'élément permanent du christianisme, de l'autre la condition générale du fonctionnement d'une Eglise. Pour cela, nous n'avons pas eu besoin d'employer les termes, d'ailleurs à double entente, de résurrection de Jésus-Christ, de surnaturel, de révélation. Qu'il plaise à quelques-uns de croire avec l'ancienne Eglise que le corps de celui auquel nous faisons remonter les racines de la vie religieuse moderne, manifestée dans les Eglises contemporaines, soit sorti du tombeau par un effet de la puissance divine, au lieu d'y voir, selon l'opinion qui prévaut aujourd'hui, un phénomène psychologique complexe, mais explicable, ils en sont libres ; mais on ne voit pas trop en quoi cela est

essentiel à la nature de la foi religieuse telle que nous l'avons comprise. Qu'importe aussi la croyance que des faits miraculeux ont eu lieu dans le passé, quand il s'agit simplement d'établir la place qui revient aux impressions et aux actions religieuses du présent dans l'ensemble de nos idées, aujourd'hui que le miracle n'existe plus pour les hommes d'une certaine culture et d'une certaine indépendance?

L'autorité dont l'Eglise sera dépositaire, si l'on veut conserver cette expression emphatique, consistera donc simplement dans le prestige, librement accepté, qu'exerce une congrégation respectable, sans cesse appliquée aux problèmes religieux, préoccupée de mettre la foi en rapport avec la vue générale du présent, et qui peut dire : C'est moi qui dans le passé ai offert à l'âme humaine, au sein des peuples les plus avancés, les plus hautes satisfactions, et c'est moi qui les lui donne encore. D'autorité d'une autre sorte, d'une autorité appuyée sur une voix divine, sur une révélation surnaturelle, nous n'imaginons pas qu'il puisse en être question longtemps encore. Ces prétendues preuves, on nous les a présentées; elles reposent sur une confusion, sur une illusion, tantôt naïve, tantôt volontaire, ce qui est plus fâcheux. De tous les partis religieux, celui qui semble avoir le plus approché de la véritable solution, c'est donc le protestantisme libéral, pourvu toutefois qu'il consente à rechercher le point d'attache de la religion non plus dans le passé, mais dans le présent, et à appliquer à cet objet, une fois déterminé, toutes les ressources de la philosophie contemporaine, en tenant compte, bien entendu, des essais antérieurs et des usages.

Ce n'est pas là précisément le point de vue de M. Astié, bien que nous ne soyons pas tellement loin de nous entendre. L'honorable professeur de Lauzanne, qui a réclamé avec tant d'énergie l'indépendance de la dogmatique, ne comprend pas la dogmatique si l'on n'admet pas que l'Evangile, fait historique qui s'est produit il y a dix-huit siècles, a été un événement surnaturel, miraculeux, rompant le cours de l'histoire. J'estime que le protestantisme libéral et d'autre part les travaux de Strauss, de Hartmann, etc., ont rendu cette position intenable. Le surnaturel ne saurait s'affirmer par la conscience seule; on peut dire qu'une chose vous dépasse, on peut se sentir transformé au contact d'une personnalité éminente. Cela n'autorise pas à dire qu'il y ait eu là une intervention positive de Dieu. C'est à l'histoire de vérifier cette intervention, de constater si le mot correspond à son objet. Il nous est impossible de comprendre comment avec les ressources seules de la critique — et il faut bien en revenir là — on pourrait arriver à établir avec quelque sûreté le caractère miraculeux de la vie et de la personne de Jésus de Nazareth.

De tous les théologiens de l'école « indépendante », — c'est ainsi qu'il aime à la nommer, — M. Astié est certes celui qui mérite le mieux cette épithète. On sent en le lisant qu'on a affaire à un homme convaincu, intelligent et singulièrement alerte à se débrouiller dans les buissons de la théologie contemporaine. Nous avons également la plus grande

estime et la plus grande sympathie pour l'effort qu'il fait avec un certain nombre d'hommes distingués pour frayer à la théologie protestante de langue française une voie moyenne entre un dogmatisme intolérant et une école critique, un peu essoufflée par la rapidité avec laquelle elle a parcouru en quelques années un espace énorme. Mais cette personne divine de Jésus, ce rocher inébranlable de la foi, c'était là précisément ce qu'affirmaient MM. Colani, Scherer, Réville, au début de leur carrière théologique. C'était là le *quid inconcussum*, ce « cri de la conscience », qu'on ne pouvait ni ébranler ni révoquer en doute. M. Astié et ses amis en sont là; ils forment la droite de l'école libérale. Ils refont la même route, mais avec lenteur, avec circonspection, entraînant avec eux une troupe nombreuse. Somme toute, ce résultat est un grand progrès, et nous les en félicitons.

MAURICE VERNES.

Windelband. — GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE *in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften.* 1er Band (in-8o, VIII-580). Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1878. (*Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec la culture générale et les sciences particulières.*)

Ce n'est encore ici que le premier volume d'un ouvrage qui en aura trois. Ce volume va de la Renaissance à Kant. Le second, qui nous est promis pour cet été même, contiendra l'exposé de la philosophie kantienne; le troisième, l'histoire de la philosophie depuis Kant jusqu'à nous.

Quel but s'est proposé l'auteur [1]? Il nous l'apprend dans une courte préface. La philosophie moderne a déjà, en effet, donné lieu à tant d'études historiques, surtout en Allemagne, qu'un nouvel ouvrage sur cette matière n'a de raison d'être qu'à la condition d'offrir quelque vue originale et de se proposer une fin propre. M. Windelband s'est placé au point de vue des méthodes, de leur origine et de leur rôle dans la formation des systèmes. « Jusqu'à quel point les grands systèmes sont-ils le produit des méthodes qu'ils nous présentent? dans quelle mesure sont-ils redevables au mouvement de la culture générale et aux conquêtes des autres sciences? » A cette question voici sa réponse : « J'ai dû reconnaître que, à de rares exceptions près, la valeur créatrice des méthodes philosophiques est minime. » Il veut dire, si je l'ai bien compris, que les diverses méthodes, avant d'être des causes de la diversité des systèmes, sont elles-mêmes des effets, au même titre que les systèmes dont elles font partie, ce qui me paraît incontestable.

1. M. W. Windelband est l'auteur d'une étude *Sur l'état actuel des recherches psychologiques*, UEBER DEN GEGENWAERTIGEN STAND DER PSYCHOLOGISCHEN FORSCHUNG (Leipzig, 1876), dont la *Revue philosophique* a rendu compte, 1re année, t. II, p. 643.

Quant à la manière dont il a conçu son livre, il a tâché, dit-il, de faire quelque chose d'intermédiaire entre les « abrégés » d'Erdmann et d'Ueberweg, trop denses pour se faire lire du grand public, et les vastes ouvrages, comme celui de Kuno Fischer, si érudits et si profonds, mais dont l'étude demande trop de temps. Il s'adresse surtout aux savants dont la philosophie n'est pas l'occupation principale, mais qui ne veulent pas cependant en ignorer l'histoire, aux esprits cultivés, familiers avec la pensée scientifique, mais non spécialement initiés. Voilà à quels lecteurs il voudrait présenter clairement, et sans trop de développement, les résultats certains des recherches historiques. Fait-il donc œuvre de vulgarisation? Non; il s'en défend. « La philosophie, dit-il avec raison, ne souffre pas d'être exposée sous forme populaire, même dans ses résultats généraux; elle exige toujours l'exactitude et la profondeur. » Ce qu'il a en vue, c'est la lucidité dans l'exactitude. Son modèle est l'*Histoire de la philosophie allemande* de Zeller, dont il fait un juste éloge. Ce que Zeller [1] a fait pour la seule philosophie allemande, il entreprend de le faire pour tout l'ensemble de la philosophie. C'est, selon lui, un livre qui manque et dont le besoin se fait grandement sentir : « On ne s'expliquerait pas autrement qu'un ouvrage aussi partial et exclusif, aussi dénué de vrai sens historique que celui de Lewes [2], ait pu avoir du succès en Allemagne. » Peut-être ce jugement est-il bien sévère. Le succès du livre de Lewes s'explique assez par les qualités d'exposition et la verve critique que l'auteur y a déployées. Après cela, j'accorde volontiers que l'Allemagne l'emporte sur l'Angleterre (comme sur nous, du reste) pour l'histoire de la philosophie, et que l'ouvrage de M. Windelband promet de remplacer fort utilement le volume de Lewes consacré à la même période historique.

Dès le premier aspect, on remarque une différence frappante entre cette nouvelle *Histoire de la philosophie* et les publications auxquelles l'Allemagne nous a accoutumés. Point de notes, point de polémique, aucun appel à l'autorité des travaux spéciaux, aucune mention des monographies et des thèses particulières. L'auteur a tout lu, tout digéré; mais il a voulu faire une œuvre à lire, non un répertoire à consulter. L'érudition ici se dissimule à dessein. Ce livre est, à cet égard, un curieux exemple d'une tendance nouvelle des esprits en Allemagne, tendance déjà signalée plus d'une fois dans des productions d'un autre ordre et qui semble devenir générale. Pendant que, las du reproche de légèreté, nous nous appliquons à imiter la manière de travailler des Allemands, las du reproche de lourdeur et de pédanterie, les Allemands font un effort visible pour se rapprocher de notre manière de composer et d'écrire. Il y a quelque chose à gagner de part et d'autre, à tâcher ainsi de se donner les qualités dont on manque. Il ne faut que prendre

1. Ed. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*.
2. George-Henry Lewes, *The History of Philosophy from Thales to the present day*, t. II, *Modern Philosophy*. London, 3e édition, 1866.

garde de perdre du même coup, ou de compromettre, celles qu'on a [1]. Autant que j'en puis juger, M. Windelband a réussi à supprimer tout appareil scientifique sans que son livre y perdît en solidité. Il expose avec verve et clarté, sans préjudice de l'exactitude : il est à la fois abondant et serré, précis sans être sec, complet sans s'embarrasser dans les détails. Son ouvrage, bien traduit, serait chez nous très apprécié. Toutefois les lecteurs, de plus en plus nombreux, qui, en France, se servent des travaux allemands, ont pris goût aux citations, aux renvois, aux renseignements bibliographiques, toutes choses qui ont leurs très grands avantages; et quelques-uns trouveront peut-être que M. Windelband a un peu dépassé le but en voulant trop nous les épargner.

Une longue introduction, de plus de cinquante pages très substantielles, nous fait assister à la « dissolution intérieure de la scolastique » et nous retrace le tableau général de la Renaissance : restauration de la philosophie antique, — réforme religieuse, — mystique allemande, — nouvelle philosophie du droit, — commencements de la science de la nature, — inventions et découvertes.

« L'histoire de la philosophie moderne se divise en trois parties : la philosophie avant Kant, la philosophie kantienne, la philosophie après Kant. » Si l'on s'étonne d'une si grande part faite à Kant, l'auteur répond : « Le nom de Kant divise naturellement l'histoire de la pensée moderne en deux périodes, dont l'une aboutit à lui et l'autre part de lui. Dans l'esprit de ce grand philosophe, le plus grand des temps modernes, s'est concentré tout ce qu'il y avait de fondamental dans les doctrines de ses prédécesseurs; et, d'autre part, il a exercé sur ses successeurs, il exerce encore sur le temps présent, une influence si considérable, qu'il semble nécessaire d'exposer l'histoire de sa pensée et l'enchaînement de son système avec infiniment plus de détails que pour n'importe quel autre penseur, car tous ou le préparent, ou procèdent de lui. » (P. 59.)

La 1re partie occupe tout le volume que nous avons sous les yeux. Elle comprend sept chapitres et embrasse toute l'histoire de la spéculation philosophique en Italie, en Allemagne, en Angleterre et en France, depuis le milieu du XVIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe, depuis Bernardino Telesio jusqu'à Herder inclusivement. M. Windelband attache une importance particulière à l'ordre qu'il a choisi, et cet ordre, en effet, nous semble heureux. « Les systèmes philosophiques, dit-il fort justement, ne croissent pas avec une nécessité logique, mais avec une nécessité psychologique, bien qu'ils prétendent (après coup) à une valeur

1. C'est ainsi que nous commençons à comprendre, en matière d'enseignement, la nécessité de ne faire à l'organisation des universités allemandes que des emprunts discrets, compatibles avec notre génie national. Nous nous sommes aperçus, par exemple, que nos voisins se plaignaient de leur extrême décentralisation universitaire et y cherchaient remède, au moment même où nous allions la prendre pour modèle dans nos réformes.

logique. » Si cela est, il importe d'autant plus de les exposer dans l'ordre qui les met le mieux en lumière, qui en fait le mieux comprendre la genèse, le développement et les rapports.

La philosophie de la nature en Italie avec Bernardino Telezio, Francesco Patrizzi, Giordano Bruno et Campanella (chap. I), — la philosophie allemande au temps de la Réforme, avec le péripatétisme protestant, Nicolas Taurellus, Valentin Weigel et Jacob Bœhme (chap. II), inaugurent l'ère moderne par une rupture hardie et décisive avec la scolastique. Mais, de part et d'autre, on cherche plutôt à renouveler « le contenu de la pensée philosophique » que la méthode. On s'abandonne à la passion métaphysique, avec la fantaisie soit artistique, soit religieuse, pour seul guide. On s'élève d'emblée d'expériences insuffisantes à la solution des plus hauts problèmes; on enfante des poèmes non sans beauté, mais dénués de solidité scientifique.

C'est l'empirisme anglais qui achève la révolution et donne décidément à la philosophie moderne son caractère propre : Fr. Bacon et Hobbes renouvellent la théorie de la connaissance (chap. III). Mais le « rationalisme français et le rationalisme hollandais » modifient aussitôt et complètent la méthode nouvelle. Sous l'influence du scepticisme produit en France par la Réforme, et sous l'influence des grandes recherches mathématiques, Descartes conçoit sa célèbre méthode d'analyse et de déduction, à la fois exacte comme le syllogisme, mais plus féconde, féconde comme l'expérience, mais plus rigoureuse. Spinoza, Malebranche et les cartésiens français font de cette méthode les plus hardies applications (chap. IV).

Les trois derniers chapitres (V, VI et VII) sont l'histoire de l'*Aufklärung* en Angleterre, en France et en Allemagne. On sait le sens de ce mot, qui est sans équivalent dans notre langue [1]. Il désigne, dans l'histoire de la civilisation, le mouvement général des esprits durant « le siècle qui précède la Révolution française ». Émancipée par les luttes, fortifiée par les grands travaux de l'âge précédent, la raison humaine a pris définitivement conscience d'elle-même et confiance en elle-même. « La pensée moderne, se sentant majeure, aspire à faire la loi en toutes choses, demande à la seule réflexion les principes de la conduite, et ne reconnaît plus d'autre guide que la raison. » C'est à Locke, avec toute justice, que M. Windelband fait commencer cette période; Locke, qui allie, en quelque sorte, et combine l'empirisme de Bacon avec le rationalisme de Descartes; Locke, de qui procède (notre auteur l'a bien vu) toute la philosophie anglaise ultérieure, non seulement les doctrines

1. Voir à ce sujet l'article de M. Gérard (*Revue philosophique*, t. III, p. 443, mai 1877) sur *La philosophie de Voltaire d'après la critique allemande*. « La critique allemande a un nom pour désigner le siècle dernier, et surtout son œuvre : *Aufklärung*, le siècle, non pas tant des lumières, comme la langue française m'oblige de traduire, que de l'effort même vers la clarté. » — Cf. le remarquable opuscule de Kant intitulé : *Was ist Aufklärung*, 1874, édition Hartenstein, t. IV, p. 159.

morales et politiques, mais le « spiritualisme de Berkeley », le « scepticisme empirique de Hume », la « psychologie de l'association ».

Bien des points seraient à relever, et quelques-uns à discuter, dans le tableau de l'*Aufklärung* française. Après avoir noté fort nettement les traits particuliers qui la caractérisent, l'auteur là fait partir du mysticisme de Pascal, ce qui est un peu inattendu. Cette vue originale est d'ailleurs ingénieuse et moins paradoxale qu'elle ne le paraît. Si ce n'est pas comme mystique que Pascal annonce et prépare notre XVIIIe siècle, l'auteur des *Provinciales* et de la dissertation sur l'*Autorité en matière de philosophie* est, à bien des égards, le précurseur de Voltaire et des encyclopédistes. On n'hésitera pas, en tout cas, à reconnaître ce rôle à Huet et à Bayle, dont le scepticisme est avec raison rattaché à cette période. Quoi qu'il en soit, et que l'on place où l'on voudra la ligne de démarcation entre notre *Aufklärung* et l'époque précédente (rien n'est si difficile que de trouver des divisions à la fois naturelles et tranchées dans le tissu continu de l'histoire), il faut savoir gré à M. Windelband de l'ordre qu'il a su mettre dans la multitude des travaux dont il avait à démêler les rapports et à apprécier le rôle. Il les range sous les rubriques suivantes : Philosophie de la nature (mécanisme de Fontenelle et de Maupertuis; disciples français de Newton); — Le déisme de Voltaire; — Le naturalisme (Buffon et Lamarck); — Le matérialisme (Lamettrie); — Le sensualisme (Condillac); — La morale, la philosophie du droit et la philosophie sociale (Helvétius, Montesquieu, Turgot); — Les encyclopédistes (d'Alembert et Diderot); — Le système de la nature (d'Holbach). Enfin J.-J. Rousseau obtient une place à part, à cause de son influence particulière et directe sur la Révolution.

Les phases et les aspects divers de l'*Aufklärung* allemande nous sont moins connus. Je ne saurais porter un jugement sur ce chapitre, ni dire si l'ordre adopté par l'auteur est le meilleur possible. Mais on peut, j'imagine, s'en fier à lui sur un terrain qui doit lui être particulièrement familier. Il nous explique d'abord l'état de l'Allemagne au XVIIe siècle, les divisions religieuses, le morcellement politique, pourquoi enfin le grand mouvement philosophique se dessina là moins rapidement qu'ailleurs. Ce mouvement est l'œuvre de Leibnitz, qui le détermine et le dirige, qui domine toute la pensée allemande jusqu'à Kant. L'étude de Leibnitz n'occupe pas moins de cinquante pages, très pleines et vraiment excellentes. Peut-être est-il un peu dur d'appeler purement et simplement *fatalisme* le déterminisme si mitigé par lequel l'auteur de la *Théodicée* se flattait expressément de concilier la liberté avec le principe de raison suffisante; mais je ne discute pas les appréciations de M. Windelband; cela me conduirait trop loin. Il est en somme dans la vérité, quand il constate que « la doctrine leibnitzienne est essentiellement un fatalisme intelligible »; seulement j'aimerais mieux dire un déterminisme intellectualiste. Voici comment il conclut, après avoir exposé l'optimisme et constaté que l'imperfection

du monde est, dans ce système, attribuée à une nécessité logique. « La possibilité logique, voilà, dit-il, le dernier mot de cette philosophie. Elle a érigé les lois de la pensée en lois du monde. Que cela soit une fois compris, et le secret du rationalisme sera découvert... Celui qui trouva le mot de l'énigme, ce fut Kant. »

HENRI MARION.

Goetz Martius. — ZUR LEHRE VOM URTHEIL (*Sur la théorie du jugement*). Emil Strauss, à Bonn, 1877.

L'auteur de cet opuscule paraît s'être proposé pour objet de réconcilier l'empirisme avec la doctrine de l'*à priori*. A cet effet, il exige des deux parties certaines concessions : à Kant, il accorde qu'il y a de l'*à priori*, que sans cet *à priori* l'expérience n'est pas possible, et que le tort des empiristes est précisément de négliger ce problème, le premier de tous en droit, de la possibilité de l'expérience (p. 20). En revanche, avec Hume, il reconnaît que cet *à priori* ne consiste pas en des jugements, « qu'il n'existe point de jugements universels et nécessaires, qui soient valables pour les réalités elles-mêmes » (p. 43). M. Goetz Martius s'attache à montrer que ces concessions n'entament en rien d'essentiel ni l'une ni l'autre doctrine, qu'elles leur permettent au contraire de s'unir en une doctrine nouvelle.

Kant pensait avoir trouvé dans ses catégories, et dans les jugements synthétiques *à priori* qui en résultent, l'explication de toute expérience. Or, depuis Kant, la logique a fait un grand pas : elle a démontré « qu'il n'y a point de jugement synthétique ; comment dès lors y aurait-il des jugements synthétiques *à priori ?* » (P. 5.) Prenons des exemples : s'il est un jugement qui paraisse synthétique, c'est le jugement expérimental par lequel nous reconnaissons un objet et le rangeons dans une classe connue ; ainsi : Ceci est du sucre. Comment naît cette affirmation ? « Un enfant a du sucre une certaine idée ; il se le représente comme quelque chose de dur, de blanc et de doux... Appelons ces diverses qualités x, y et z ; l'enfant aura la représentation suivante : $x + y + z =$ du sucre. Le mot sucre n'est donc pour lui qu'un signe vocal correspondant à cette représentation générale : $x + y + z$. Présentons-lui deux objets (de la craie et du sucre) : le premier ne réunit pas les caractères $x + y + z$; le caractère relatif au goût manque ; le second au contraire les réunit. La série de ses idées sera donc pour chaque cas l'une des deux suivantes :

I. $x + y + z$ est du sucre ;
Or l'objet vu n'est pas $x + y + z$;
Donc l'objet vu n'est pas du sucre.

II. $x + y + z$ est du sucre ;
Or l'objet est égal à $x + y + z$;
Donc l'objet est du sucre.

« Mais, dans le langage ordinaire de la science, une telle opération

intellectuelle ne s'appelle pas un jugement ; c'est un raisonnement... Faudrait-il donc admettre que tout jugement est la conclusion d'un syllogisme? » (P. 32-34.)

Il faut l'admettre, poursuit M. Goetz Martius, du moins pour tout jugement scientifique et qui vaut pour les objets : Kant lui-même a reconnu cette vérité, et d'une façon peu détournée, lorsqu'il a dit : « Pour savoir avec certitude et *à priori* quoi que ce soit, il faut n'attribuer à la chose en question rien d'autre que ce qu'on y a soi-même mis auparavant conformément au concept qu'on en a. » (*Crit. de la raison pure*, éd. Kirchmann, p. 25.) Cette opération, par laquelle nous attribuons à une chose ce qui est logiquement renfermé dans le concept de cette chose, Kant lui-même l'a appelée *démonstration*. (*Ibid.*) Or chacune de nos découvertes, chacune de nos affirmations nouvelles touchant les réalités, n'est qu'une démonstration, en ce sens du mot. Un objet n'est en effet pour moi qu'un ensemble d'impressions faites sur moi par un je ne sais quoi inconnu, et les empiristes ont raison de réduire toute la réalité aux phénomènes : quand j'ai groupé, sous un certain nom, un ensemble de faits, cela sans passion ni caprice, et en consultant simplement les sensations reçues (p. 48), j'ai formé en moi le concept d'un objet ; si cet ensemble de faits se représente, je ne puis sans contradiction refuser de le reconnaître et de lui donner le même nom. C'est là un *concept démontré*.

A vrai dire, le groupe peut ne pas se reproduire, et dès lors mon concept ne se vérifiera pas, ne sera d'aucun usage pour l'avenir : si, jusqu'à un certain moment, les savants n'ont pas réussi à brûler les diamants, ils n'en devaient pas conclure que les diamants fussent incombustibles (p. 45). Mais le concept n'en est pas moins, même dans ce cas, démontré, légitime, et doué du caractère d'une vérité nécessaire. Il exprime en effet un état naturel produit à un moment donné, par la réalité, dans l'esprit humain. « Une représentation ou un concept vaut nécessairement pour les phénomènes, autant qu'il est formé de ces phénomènes, et démontré pour tel. » (P. 56.) « Le savoir d'un naturel des îles du Sud a par rapport aux faits objectifs la même valeur que celui d'un Européen instruit... Les développements successifs de nos conceptions, avec leurs formes les plus contradictoires, constituent un savoir objectif toujours nécessaire et universel dans sa portée. » (P. 48-49.) Ainsi l'on peut trouver un sens à ce paradoxe, que chaque chose est vraie, en son temps et en son milieu.

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas place pour un progrès véritable des sciences. Les groupes de faits doivent être, et de plus en plus deviennent naturels (p. 53). Ils le deviennent à mesure que nous parvenons, par des expériences plus exactes, aux faits élémentaires (p. 54). Probablement, aux yeux de l'auteur, quand nous tenons ces faits-là, nous cessons d'être exposés aux méprises, comme nous le sommes toujours quand il s'agit de reconnaître des faits complexes, d'en affirmer l'identité dans deux cas différents : entre deux choses simples, la ressem-

blance est toujours identité. Ces faits irréductibles, d'ailleurs, il est encore bien peu de sujets dans lesquels nous y soyons arrivés. « En tête des théories de la chimie et de la physique se trouvent des hypothèses qui sans doute auront à subir, dans des parties même essentielles, des transformations. » (P. 54.)

Telle est donc la seule tâche des savants : substituer à des concepts vrais en leur temps, mais démentis par une expérience plus précise, des concepts, des groupements de faits, de plus en plus vérifiés ; laisser en un mot la nature agir sur l'esprit, s'y graver en traits toujours plus nets, plus complets.

Dès lors, on peut le dire, « la *démonstration* est ici l'agent universel : elle est le levier de notre pensée dans la vie pratique, le levier de la science... » (P. 56.) Et comme la démonstration, au fond, est un procédé purement syllogistique, « le principe de tout jugement affirmatif, c'est le principe d'identité ; de tout jugement négatif, le principe de contradiction. » (*Ibid.*) Ainsi disparaissent les jugements synthétiques, soit *à posteriori*, soit *à priori ;* le principe même de causalité se trouve réduit au principe d'identité ou de contradiction (p. 50-51). C'est à ce dernier que paraît enfin se ramener tout l'*à priori*, selon M. Goetz Martius. On pourrait dire qu'il est toute la substance de l'esprit ; et c'est là ce dont Kant doit se contenter, pour tenir lieu de sa liste si compliquée des principes premiers (p. 7).

Dès lors, M. Goetz Martius espère que les empiristes se rangeront au kantisme ainsi transformé. Il suffit qu'ils reconnaissent à l'esprit, dans la formation de nos connaissances, une initiative propre : « Ce qui manque dans la doctrine de Mill, le facteur auquel tout au moins elle ne fait pas pleinement droit, c'est l'activité du sujet qui ordonne les sensations... Ce qu'il élimine de la pensée et du jugement, c'est la pensée elle-même. » (P. 28-29.) Mais l'aveu qu'on leur demande ainsi n'est pas pour les faire reculer. « Hume, a dit Paulsen, n'eût pas fait difficulté, je pense, d'avouer que l'esprit possède des dispositions positives à l'acte de connaître (*ursprüngliche Erkenntnissanlage*), et il l'eût pu sans abandonner sa doctrine propre..., qu'il n'y a pas de jugements *à priori* universels et nécessaires qui portent sur la réalité. Paulsen a raison. » (P. 43.)

Les empiristes pourront donc, semble-t-il, se contenter du traité de de paix que leur offre M. Goetz Martius : « Déjà Mill, indirectement, a reconnu que l'esprit a besoin d'un premier fonds *à priori.* » (P. 43.) Et, en effet, on ne trouverait pas aisément un seul point essentiel où M. Goetz Martius ne donne satisfaction à ces philosophes. Comme eux, il réduit, en pratique, l'esprit au rôle d'appareil enregistreur. Avec eux, et même avec le plus hardi d'entre eux, Hume, il rejette les prétentions de ces sciences qui croient pouvoir imposer *à priori* des conditions à la réalité et fixer les principes généraux de toute explication expérimentale des faits. Avec eux, il soumet nos conceptions de la nature à une transformation perpétuelle et réduit la science à une instabilité

que rien ne peut fixer. Car les faits simples, entre lesquels seuls on peut, suivant lui, établir des liens nécessaires, ne seront jamais atteints : grâce à la divisibilité illimitée de la matière, ils sont une chimère insaisissable. Ainsi il nous conduit assez rapidement à ce scepticisme, qui est la conséquence ordinaire et la caractéristique propre des doctrines empiristes. Enfin, avec eux encore, il rejette catégoriquement toute réalité autre que les phénomènes, comme si l'une des grandes différences, la plus essentielle peut-être, entre Hume et Kant, ne tenait pas à ce que ce dernier a ajouté au monde des phénomènes (lui-même transformé par sa subordination absolue à l'égard de la raison) un monde de noumènes, et à ce que, après avoir assuré à nos besoins scientifiques leur satisfaction, il a voulu accorder la leur à nos besoins esthétiques et moraux.

Pour les disciples de Kant, sans doute la tentative de conciliation de M. Goetz Martius les trouverait plus rebelles. Peut-être jugeraient-ils qu'en réduisant Kant au rôle d'un élève de M. Mill, il a singulièrement appauvri la doctrine de la Critique de la raison pure ; qu'il s'est ainsi privé de ressources précieuses pour la solution de plusieurs questions, et qu'on n'est pas sans en sentir les effets. — Kant a bien pu, dans un passage plusieurs fois cité par M. Goetz Martius, où il montre le vrai rôle de la raison dans les sciences, déclarer qu'elle doit, en physique comme en mathématiques, ne pas se réduire au rôle de spectateur passif, éclairer son objet au lieu d'attendre qu'il l'instruise elle-même ; mais il n'a pas entendu par là que la méthode des mathématiques fût celle de la physique, que la *démonstration* ne fût, de part et d'autre, qu'un seul et même procédé et se ramenât au syllogisme. Pourtant, démonstration mathématique, syllogisme, induction, M. Goetz Martius met toutes ces opérations sur un même plan [1]. Et rien ne serait plus naturel dans une doctrine empiriste, où, tout étant réduit à des phénomènes, le monde de la qualité ne peut se relever au-dessus du monde de la quantité, s'en distinguer. Mais dans la philosophie de Kant, comme l'a fait voir M. Lachelier (*de Naturâ syllogismi*), on fait sans peine la différence entre la démonstration mathématique et le syllogisme ou l'induction. — La première considère uniquement des quantités et se ramène toujours à l'établissement d'une équation ; elle ne va ni du général au particulier, ni en sens inverse : elle se meut dans l'universel. Par tous ces caractères, elle s'oppose à l'induction et à la déduction. — Celle-là à son tour, bien loin de pouvoir se fonder sur le seul principe de contradiction, ne saurait même se contenter du principe de causalité. Car toute induction établit une liaison entre deux de ces phénomènes que Leibniz eût appelés *notables* et qui sont les résultantes d'une foule de mouve-

1. Par une méprise qui n'est pas fort étonnante ici, il rapporte constamment à la découverte dans les sciences physiques ce qui, chez Kant, est formellement restreint à la démonstration en mathématiques.

ments imperceptibles. Ceux-ci nous sont inconnus, et, fussent-ils atteints par notre analyse, eux-mêmes sont, peuvent être des résultantes à leur tour : car pourquoi la divisibilité de la matière s'arrêterait-elle à eux plutôt qu'aux premiers? C'est donc seulement d'une façon grossière et tout extérieure que nous connaissons les phénomènes : nous n'en voyons que la forme. Et si, entre deux de ces groupes de mouvements, que nous nommons phénomènes, nous établissons une liaison, si au retour de l'un nous attendons l'autre, c'est donc que nous croyons pouvoir *reconnaître* les phénomènes, les identifier, bien que nous en voyions les contours seulement. Les *formes* semblables sont pour nous le gage suffisant de la réapparition des mêmes phénomènes imperceptibles : celles-là nous semblent donc entraîner, appeler ceux-ci ; nous comptons avec une certaine assurance sur le concours constant des mêmes éléments en des systèmes similaires [1]. Ainsi, en induisant, nous reconnaissons que la nature est organisée, pénétrée de finalité jusque dans ses dernières parties. — Enfin, dans le syllogisme, le jugement lui-même, à ce que pensent les kantiens, suppose déjà le même principe. Il ne s'y agit pas seulement « d'exposer (comme le veut Mill) le rapport entre les attributs du sujet et ceux du prédicat » (p. 29), et d'unir par un lien d'identité, ou de séparer comme contradictoires, ces attributs, d'ailleurs étrangers les uns aux autres, mais bien plutôt, étant donné un sujet en qui concourent plusieurs attributs, tous essentiels à sa nature, tous coopérant à une fin commune, qui est cette nature même; il s'agit de développer l'un des attributs de ce sujet : en sorte que les deux termes ne sont pas nommés sans raison sujet et attribut ; et que leur vrai rapport, comme le dit Leibniz, est au fond un rapport de subordination, le rapport du conditionné à la condition.

Si donc il en est ainsi, ni l'induction n'est identique à la démonstration mathématique, ni elle ne procède par la voie du syllogisme, ni enfin le syllogisme n'est l'instrument des sciences mathématiques. Ces distinctions-là ne sont pas malaisées dans la doctrine de Kant, pourvu qu'on ne la mutile pas. Et l'impuissance de M. Goetz Martius à les maintenir n'est pas un indice peu significatif de son infidélité sans doute involontaire à l'égard de cette doctrine et au profit de l'empirisme. Aussi ce n'est peut-être pas par hasard que M. Goetz Martius accorde en passant un coup d'œil favorable à la doctrine qui réduit les « dispositions intellectuelles *à priori* » à des « propriétés de notre organisme ». Cette théorie, dit-il, « n'est pas dépourvue de sens » (p. 5). M. Goetz Martius ne serait-il pas, à son insu, en passe de devenir disciple de M. Herbert Spencer ?

A. Burdeau.

1. Voir M. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, notamment aux pages 78-82.

Sebastiano Turbiglio. — LE ANTITESI TRA IL MEDIOEVO A L'ETA MODERNA NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA. *Les antithèses entre le moyen âge et l'âge moderne dans l'histoire de la philosophie et particulièrement dans la doctrine morale de Malebranche.* Rome, 1877.

La valeur scientifique d'un livre ne se mesure pas toujours au talent de l'écrivain. S'il s'agit d'un ouvrage scientifique, c'est surtout la méthode selon laquelle il est conçu qui détermine son utilité et mesure les services qu'il peut rendre. Un travail historique où les faits allégués ne seraient rapportés à aucune date ni à aucune source authentique serait considéré comme non avenu par les historiens, quelle que soit la profondeur et le génie inventif de son auteur. C'est un jugement analogue que, d'accord avec *Mind* [1], nous avons dû porter ici sur le *Spinoza* de M. Turbiglio. Si l'histoire de la philosophie participe aux conditions de toute histoire, nous avions le droit de demander à cet estimable auteur sur quelles preuves de fait il se fondait pour soutenir que Spinoza ne s'était pas compris et qu'il avait à son insu professé une philosophie toute différente de celle que, sur la foi de l'*Ethique*, on lui attribue d'ordinaire. Ces preuves manquant, et l'écrivain n'annonçant même pas qu'il en eût à sa disposition, son œuvre tombait d'elle-même en quelque sorte, comme œuvre historique, et il devenait difficile de dire à quel genre elle appartenait.

Aujourd'hui, M. Turbiglio nous présente un *Malebranche* conçu absolument dans le même esprit. Est-il nécessaire que nous examinions ce livre en détail, comme nous l'avons fait pour le *Spinoza*, non sans de longs efforts? Il faudrait en tout cas que cela fût possible. En s'abstenant cette fois de citer une ligne de Malebranche ou de renvoyer du moins aux passages du texte original qu'il interprète, l'auteur nous a enlevé tout moyen de discuter et de contrôler ses assertions. D'ailleurs sur quoi porterait la discussion? Dirons-nous que, d'après tel ou tel texte, Malebranche a ou n'a pas pensé comme M. Turbiglio assure qu'il l'a fait ? Mais la thèse est précisément que Malebranche, comme Locke [2], comme Spinoza, ne savait pas lui-même quel était son système; que ses propositions explicites ne renferment pas sa véritable pensée; qu'il y a en un mot un Malebranche inconscient, le vrai, qui fut ignoré du Malebranche conscient, celui qui nous connaissons. Or nous ne savons aucune voie surnaturelle que nous permette de scruter à l'heure qu'il est les parties inconscientes de ce grand esprit; tout débat sur ce sujet serait peine perdue. Dirons-nous que les différentes phases signalées dans sa pensée par M. Turbiglio se sont ou ne se sont pas déroulées dans l'ordre indiqué?

1. Si d'autres revues n'ont pas condamné l'ouvrage pour les mêmes raisons, cela peut tenir, il est vrai, à la différence des points de vue, et M. Turbiglio peut en prendre avantage; mais cela peut tenir aussi à la manière de l'auteur, qui est obscure et enveloppée, bien que sa pensée ait de la force.

2. L'auteur a publié en 1865 un ouvrage intitulé *La philosophie expérimentale de John Locke reconstruite à priori*.

On nous répondra que ces phases sont tout idéales, qu'elles sont distinctes sans être successives, et qu'il n'y a pas de date à leur assigner! Et comme d'autre part il ne s'agit pas d'un système personnel à l'auteur, et qu'il n'adopte ni ne repousse aucune des propositions dogmatiques énoncées dans son livre sous le nom de Malebranche, nous ne savons vraiment à quel point de vue nous placer pour apprécier celui-ci : ce n'est pas seulement une série de propositions historiques sans preuves ; ce n'est ni une œuvre historique, ni une œuvre dogmatique, ni une œuvre scientifique quelconque. Nous affirmons en toute sincérité qu'il nous est impossible de l'approuver ou de la critiquer à aucun point de vue.

Heureusement, le volume s'ouvre par une introduction sur la méthode à suivre dans l'histoire des systèmes. S'il y a un malentendu entre M. Turbiglio et nous, peut-être cette introduction nous aidera-t-elle à la dissiper. Examinons-la.

Nous y voyons d'abord que les systèmes de philosophie dont il s'agit de faire l'histoire ne sont pas des œuvres scientifiques. Celles-ci renferment des vues particulières sur des objets particuliers ; ceux-là sont constitués par des idées très générales sur le monde et les rapports de l'homme avec le monde, idées qui ne sont pas vérifiables et ressemblent bien plutôt à des conceptions ou à des croyances religieuses qu'à des connaissances positives. « Le philosophe est un artiste, non un savant... » Voilà un début qui n'est point fait pour nous choquer, et, bien que la proposition soit discutable, on peut l'accorder à l'auteur pour savoir où elle nous doit conduire. Seulement, il ne faudrait pas qu'il infère de cette concession que l'histoire des systèmes est, elle aussi, une poésie. Celui qui raconte fait œuvre scientifique; il est tenu à la démonstration par les faits et par les textes; il est soumis à une multitude de règles qu'on appelle les lois de la critique historique. Mais, comme nous allons le voir, c'est une remarque dont M. Turbiglio n'a que faire.

Ces idées générales, plus proches de la religion que de la science, sont la forme la plus haute de la conscience collective dans une société civilisée. « Chaque homme est fils de son temps et de son milieu. » Le philosophe à plus forte raison. Il pense avec les éléments que lui fournit le milieu intellectuel contemporain. La synthèse qu'il en fait est partie intégrante d'un certain état psychique général qu'elle exprime plus ou moins exactement, mais qu'elle exprime nécessairement, comme la plante exprime le milieu physique où elle croît, comme le centre nerveux exprime le milieu physiologique où il puise ses conditions vitales. Un système représente donc « la constitution même de l'esprit du philosophe et de l'âme de l'humanité dans tel ou tel moment historique. » Cette fois, nous sommes d'accord avec M. Turbiglio presque sans réserves. Mais poursuivons.

Le philosophe, assure-t-il, n'ajoute rien qui lui soit propre à cette disposition générale des esprits, et cette conception du monde, il ne

fait que la refléter. Sa volonté n'est pour rien dans la coordination qu'il produit des idées et des sentiments contemporains; l'arrangement qu'il leur impose est fortuit; il dépend de la manière dont ils se sont présentés à lui au hasard des enseignements qu'il a reçus, des conversations auxquelles il a été mêlé, des livres qu'il a lus, des grands débats dont il a entendu l'écho. « La disposition des idées dans un système, bien qu'accidentelle, n'est ni arbitraire ni libre. Il n'est jamais une création de la volonté humaine. » Comment le serait-il? « Le *moi* est parfaitement vide; c'est le milieu qui le remplit. » L'ordre des éléments constitutifs de sa conscience, comme la nature de ces éléments, tout dépend donc des actions extérieures.

Ici, quels que soient les égards, quelles que soient les sympathies que mérite le savant auteur, force nous est de dire que de telles assertions sont exorbitantes. Est-il un seul instant soutenable que le moi est vide au sens où il le prend, c'est-à-dire que la conscience de chaque homme qui naît est dépourvue de toute prédisposition, de toute prédétermination héréditaire? Ne résulte-t-il pas de ces dispositions personnelles que chacun de nous non seulement voit le monde sous un angle particulier et avec des yeux différents, mais de plus interprète différemment les idées qu'il reçoit, transforme à sa manière les impressions qu'il subit? N'est-il pas évident que si tous les *moi* qui composent une société sont vides, si personne n'apporte de tendances personnelles, l'âme sociale tout entière restera indéterminée à un état plutôt qu'à un autre, sera vide elle aussi? Eh bien, quoique de telles propositions ne nous paraissent pas pouvoir se défendre, nous voulons passer outre encore et les supposer acceptées. Imaginons que l'auteur nous réponde par exemple que l'action de l'hérédité, c'est encore celle du milieu social, et que par conséquent, à notre point de vue comme au sien, le philosophe est fonction de son milieu et de son temps, en même temps que des milieux disparus et des temps écoulés. Accordons-lui tout cela; nous allons voir que ses conclusions n'en sont pas plus légitimes.

En effet, si la pensée d'un philosophe n'est qu'une mosaïque de théories empruntées, qu'en résulte-t-il en ce qui concerne l'histoire de la philosophie et sa méthode? M. Turbiglio conclut de ces prémisses que la tâche de l'historien consistera à rechercher dans la pensée de chaque individu la pensée de son époque, et que comme cette pensée lui est parvenue par fragments, suivant un ordre fortuit, il faudra que l'historien *comble les lacunes et restaure l'ordre véritable.* Mais point du tout! Si ce que l'on a exposé ci-dessus est vrai, l'historien de la philosophie devra examiner en quoi la pensée de l'époque, les aspirations et les conceptions de la société contemporaine ont contribué à former *cette* âme individuelle *et non une autre;* et si, comme le veut l'hypothèse, elles lui ont tout donné, car on ne comprend pas même comment d'après ce système il y aurait dans l'âme individuelle d'autres éléments que des éléments d'emprunt, dès lors le point intéressant sera de chercher dans quel ordre et par quel angle d'incidence les actions

extérieures du milieu sont venues la frapper. C'est cela, et cela seulement qui méritera d'arrêter les regards de l'historien. Autrement, il n'y a plus de point fixe et toute matière échappe aux investigations de l'histoire. Que M. Turbiglio y songe en effet, dire que dans aucun esprit philosophique l'ordre des pensées n'est à considérer, et que cet ordre est partout accidentel, négligeable, comme une époque philosophique n'est composée en somme que de philosophes, c'est dire que nulle part l'ordre des pensées, la coordination des vues sur le monde et sur la vie n'ont une valeur propre; dès lors l'historien sera bien à l'aise, il parcourra successivement tous les systèmes philosophiques d'une époque, les refera chacun à sa guise sous prétexte qu'ils sont le produit d'arrangements accidentels, et finira par reconstruire l'époque tout entière, sans avoir trouvé nulle part un ordre fixe, un groupe de faits résistants qui puisse l'arrêter. La prétendue méthode aboutit à une contradiction et à une confusion absolues.

Quand donc M. Turbiglio néglige le Locke, le Spinoza, le Malebranche apparents, comme il les appelle, pour chercher le Locke, le Spinoza et le Malebranche réels, défaisant et refaisant leurs systèmes sous prétexte que la pensée de leur temps leur est parvenue dans un ordre accidentel et inexact, c'est précisement leur système réel, dans ce qu'il a d'individuel et de concret, qu'il néglige, pour courir après je ne sais quel fantôme de pensée sociale qui ne se trouve nulle part. Qu'il essaye de prouver qu'il y avait alors une telle pensée qui se développait et formait les esprits individuels; ce sera toujours à des œuvres personnelles, portant tel ou tel nom, celui de Descartes, celui de Leibniz, etc., qu'il devra avoir recours, en sorte que les enchaînements d'idées que chacun d'eux nous donne comme constituant sa propre histoire intellectuelle sont le dernier fond sur lequel s'appuie l'histoire de l'époque et toute histoire de la pensée en général. Ce fond ôté, tout s'évanouit.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter les assertions de l'auteur quand il affirme que toutes les sciences sont soumises à la même condition et cherchent aussi le réel sous l'apparence. C'est là une préoccupation métaphysique qu'aucun savant, pas même Kant, n'a eu l'idée de transporter dans les sciences positives. Il y a bien dans l'opinion vulgaire des apparences, de faux points de vue, et la science nous aide à dissiper les unes et à rectifier les autres; mais elle remplace ces erreurs d'interprétation par des théories qui reposent elles-mêmes sur de nouvelles apparences, celles-là irréductibles, quoique tout aussi phénoménales au point de vue métaphysique. Et encore les trois quarts des vérités scientifiques expriment les faits directement, tels qu'ils nous apparaissent; seulement elles les rattachent à d'autres faits plus généraux; par exemple, les lois de l'acoustique ont bien le son pour objet, quoique la physique rattache le son au mouvement.

Il ne reste à M. Turbiglio pour défendre sa thèse que la distinction entre la pensée consciente et la pensée inconsciente des auteurs. Peut-

être la théorie repose-t-elle en ce point, et en ce point seulement, sur une observation juste. Quelque étrange qu'il paraisse de prétendre après deux siècles révéler un auteur à lui-même, quand cet auteur s'appelle Malebranche ou Spinoza, l'idée d'où part ce dessein a quelque chose de spécieux que nous reconnaîtrons volontiers. Il est assurément possible que plusieurs courants se soient rencontrés et combattus dans l'esprit d'un philosophe, et il n'est pas sans intérêt pour l'historien de chercher à les discerner sous la surface unie du système. Mais à quelle condition ce travail délicat peut-il être heureusement accompli? A condition que des textes précis se rencontrent et puissent être invoqués par l'historien pour établir ces oscillations de la pensée, plus ou moins remarquées de celui qui les a subies; à condition surtout que, grâce aux mêmes textes, ces oscillations puissent être rapportées à des dates, et que les recherches, loin de rester à l'état de conceptions en l'air, n'ayant aucun rapport avec la réalité, tendent à former un corps d'événements historiques ayant place en tel lieu, à tel moment; hors de là, il n'y a qu'arbitraire et fantaisie. Que dire quand l'historien se met en tête de montrer à un auteur qu'il n'a pas pensé ce qu'en raison des influences de son milieu il *aurait dû* penser, que son système est à refaire, qu'il y a une lacune à combler par-ci, un retranchement à opérer par-là, certaines idées à séparer qu'il avait jointes, certaines autres à unir qu'il avait séparées? Telle est pourtant la prétention nettement avouée de M. Turbiglio (p. XLVI). L'édifice, suivant lui, doit être tout entier jeté à bas et reconstruit avec les mêmes pierres d'après un plan absolument neuf; tant pis pour les anciens habitués de la maison, s'ils ne s'y reconnaissent plus!

C'est bien mal à propos que l'exemple de Zeller est invoqué ici. Quand M. Turbiglio aura, comme l'illustre historien allemand, passé au crible, au sujet de chaque auteur, un monceau de témoignages précis, rapportés aux sources, il lui sera permis de chercher la pensée organique, l'idée maîtresse des systèmes; mais il lui faudra alors, comme son modèle, garder son esprit libre de toute idée préconçue, reconnaître sans difficulté les lacunes et les incohérences des conceptions qu'il étudie, bref se mettre à la disposition et à l'école du fait, au lieu de vouloir le plier impérieusement à ses hypothèses.

Le fait est notre maître à tous, qui que nous soyons, qui aspirons à servir la science. Il donne de la force aux humbles qui prennent la peine de le suivre à la trace; et de vigoureux esprits risquent de voir leurs efforts stériles pour l'avoir dédaigné.

A. ESPINAS.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE.

1879. N° 2.

WUNDT : *Sur le rapport des sentiments aux représentations.*

Des préoccupations métaphysiques ou morales se sont trop souvent mêlées à la question. Dominés également par le désir de l'unité, les uns, comme Herbart, ramènent les sentiments aux représentations; les autres, comme Fortlage et Horwicz, ramènent les représentations aux sentiments. Une troisième opinion considère les unes et les autres comme indépendantes : elle est soutenue, en une certaine mesure, par Léon Dumont. Enfin une quatrième hypothèse voit dans le sentiment et la représentation les deux éléments coordonnés d'un même processus interne dont l'abstraction seule opère la séparation. Telle est la doctrine que Wundt développe dans sa *Psychologie physiologique.* Horwicz consacre la majeure partie de ses *Analyses psychologiques* à démontrer le primat des sentiments; mais on sent chez lui le parti pris; il ne voit que ce qu'il veut voir. Il abuse d'ailleurs des hypothèses physiologiques. Il s'agit pour le sentiment, comme on l'a déjà fait pour la perception, de démêler les éléments plus ou moins conscients qui le composent. On doit surtout éviter l'erreur de placer le sentiment avant le désir et de faire précéder la volonté par ce dernier : c'est l'ordre inverse qu'il faudrait suivre. « Tous les mouvements de la sensibilité (*Gemüthsbewegungen*) ne sont que des réactions de la volonté. » Le désir, c'est la volonté, qui fait effort pour arriver à l'acte; le sentiment (de plaisir ou de peine), c'est l'état qui précède le désir ou qui suit l'acte. — Il est temps enfin de renoncer à séparer, comme des facultés réellement indépendantes, la représentation, le sentiment et le vouloir, et de s'habituer à ne les regarder que comme des abstractions, ainsi qu'on fait, depuis Herbart, pour la mémoire, l'imagination, l'entendement et la raison.

PLANCK : *Intuition sensible et loi logique de la causalité* (2e et dernier article). L'auteur continue sa réfutation de la théorie de la perception sensible de Zeller et en même temps de celle de Kant. Il veut nous donner ainsi « une théorie véritablement réaliste et conforme à toutes les exigences de la nature, qui soit le contrepied de cette doctrine idéaliste, étrangère à la nature et digne de la scolastique, qui a trouvé son expression dans la critique de Kant. »

SCHNEIDER : *Du développement de la volonté et de ses manifestations dans le règne animal* (1er article).

De même que la théorie phylogénétique explique par l'évolution d'un organe rudimentaire et primitif la formation d'un organe postérieur et plus complexe, ainsi les mouvements volontaires, dans leur riche diversité actuelle, pourraient n'être que les dérivés et les transformations, par l'effet des lois mécaniques de l'évolution, d'une seule et même impulsion essentielle. Un des défauts habituels de la pyschologie des mouvements volontaires, c'est de conclure de la variété des effets extérieurs à celle des motifs déterminants. On oublie que le même vouloir s'exprime très différemment suivant la constitution morphologique des animaux. « Le même mouvement, la contraction totale du corps, peut avoir pour effet : 1° l'éloignement du lieu du danger; 2° l'acte de cacher les organes les plus précieux; 3° ou celui de se retirer dans l'enveloppe protectrice; 4° même une projection au dehors de moyens défensifs. » Comme ces diverses formes de défense se rencontrent chez les animaux les plus infimes, il faudrait supposer chez eux une conscience distincte de l'étendue du danger couru, de la nature et du prix des parties menacées, de l'opportunité des mouvements exécutés, etc., ou, puisque cette explication paraît incompatible avec l'infériorité psychique des protozoaires ou des zoophytes, on est conduit à invoquer autant d'instincts différents que de procédés défensifs différents. Brehm, dans son beau livre sur les animaux supérieurs, n'a pas échappé à cette faute. Il rejette avec raison le recours trop facile à l'instinct; mais il croit que la finalité des effets est toujours voulue et consciente. « La convenance de l'effet d'un mouvement a souvent sa cause dans le pur mécanisme de la sélection : ce qui le prouve, c'est que cet effet dépend absolument de la forme des organes, et celle-ci de la sélection. » — L'objet du présent travail est de retrouver, sous une classe d'effets variés, comme ceux des mouvements défensifs, une seul et même impulsion volontaire. L'auteur a surtout demandé les faits sur lesquels il s'appuie, à l'observation des animaux marins, soit dans le golfe de Naples, soit sur les côtes de Crète. — Tous les mouvements volontaires dérivent de deux principes : l'effort vers l'expansion, l'effort vers la contraction. A ce dernier doivent être rapportés les mouvements défensifs. Il est, en effet, le premier qui se manifeste dans l'évolution phylogénétique, et le seul qu'on trouve chez les animaux inférieurs; toutes les autres formes de mouvement défensif n'en sont que des différenciations. L'auteur passe en revue les manifestations les plus curieuses du mouvement défensif dans la série animale. La loi est confirmée aussi bien par les expériences faites sur les rhizopodes, que Haeckel a le tort de trop rapprocher des plantes, et où l'absence de nerfs et d'organes distincts n'empêche ni la sensibilité ni le vouloir, comme chez les holothuries, dont les divers procédés de défense ont depuis longtemps provoqué l'étonnement des observateurs. L'explication de M. Schneider est très

ingénieuse; et nous ne résistons pas au plaisir de la reproduire. « On sait que l'holothurie tubuliforme, quand on la prend dans la main ou qu'on la plonge dans l'esprit-de-vin, rejette par la bouche toutes ses entrailles, de temps en temps dans le premier cas, presque toujours dans le second. Voici l'explication du phénomène, d'après mes observations. Si l'on retire l'animal de l'eau, il se contracte tout entier, comme les actinies. Ce mouvement a pour premier et immédiat effet de projeter au dehors l'eau contenue dans le corps de l'animal, absolument comme les moules projettent l'eau par la brusque occlusion de leur coquille. Il serait très naïf de croire que l'animal, en effectuant sa contraction, a l'intention d'arroser l'agresseur. Le jet d'eau est l'effet immédiat et inconscient de la contraction. Si l'on continue de tenir l'holothurie dans la main, et si on la tourmente davantage, la contraction devient plus intense : et qu'arrive-t-il alors? L'animal lance au dehors la matière laiteuse, gluante et étonnamment collante, que l'on sait, qui provoque le dégoût et qu'on a beaucoup de peine à enlever. Cette substance donne la mort aux petits animaux, qui ne peuvent s'en débarrasser; et les grands animaux marins, tout comme l'homme, ne peuvent en subir le contact sans un profond dégoût : on en a conclu qu'en projetant cette matière l'holothurie avait l'intention de se défendre. Mais l'animal n'y songe pas plus, dans ce cas, qu'il ne le faisait en lançant un jet d'eau : il ne faut voir là qu'un effet inconscient, approprié sans doute, mais dû à la sélection et transmis par l'hérédité, qu'un résultat de la contraction primitive et consciente. Que l'on continue d'irriter l'holothurie, qu'on la plonge dans un bain mortel d'alcool, l'intensité de son effort contractile augmente encore : et l'animal va même évidemment à l'encontre de son intérêt, jusqu'à finir par projeter ses entrailles par la bouche. Personne ne voudra soutenir que l'animal veut cet effet de la contraction. » — L'auteur étudie curieusement les phénomènes analogues chez les vers, les gastéropodes, les céphalopodes, enfin les vertébrés. Et sa conclusion est que les divers mouvements de dépense et leur convenance chez les animaux inférieurs ne sont que les manifestations variées d'un seul et même pouvoir, celui de répondre aux impressions désagréables par la contraction du corps.

(*A suivre.*)

M. Herbert Spencer vient de publier chez Williams et Norgate la première partie de sa morale sous ce titre : *The data of Ethics*, VI-288 p. La traduction française de cet ouvrage paraîtra au mois d'octobre prochain dans la *Bibliothèque scientifique internationale.*

L'Allemagne et l'Espagne se préparent à célébrer en 1881 le centenaire de Krause.

Le Propriétaire-Gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LA

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

ET LE NÉO-HÉGÉLIANISME

O. Pfleiderer. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, in-8°. Berlin, 1878, Reimer.

Dans mon écrit sur « *la Décomposition spontanée du christianisme et la religion de l'avenir* », j'ai recherché quelle était l'essence du protestantisme libéral, et j'ai conclu de ces recherches que, en minant la religion chrétienne par son rationalisme et en l'amollissant par son sentimentalisme, il était à la fois irréligieux, contraire au christianisme et incapable d'amener une rénovation religieuse, si désirable dans l'intérêt de notre besoin d'une religion. A ce moment, j'ai déjà parlé d'une direction plus positive, plus spéculative du protestantisme libéral; mais je n'ai pas cru devoir entrer dans un examen plus détaillé, parce qu'à vrai dire elle n'était alors représentée que par une seule personnalité d'un mérite supérieur, le théologien A. E. Biedermann, de Zurich. Mais depuis on a senti dans le sein du protestantisme libéral lui-même qu'on se trouvait sur la pente périlleuse d'un affaissement toujours plus grand, et que le temps actuel réclamait une doctrine positive et approfondie, bien plus impérieusement que des escarmouches avec l'orthodoxie. Il est bien possible que mon écrit n'ait pas été tout à fait étranger à ce revirement.

Mais, si le protestantisme libéral veut trouver une base plus positive, il n'a que deux voies ouvertes devant lui : ou bien il doit sacrifier une partie de son radicalisme critique et chercher à se rapprocher de l'orthodoxie aux dépens de ses propres principes; ou bien il restera fidèle à ses principes et essayera de donner à la doctrine religieuse des bases plus solides, tout en obéissant aux exigences de la conscience critique. Dans le premier cas, il retombe dans le vaste domaine de la théologie de conciliation (*Vermittelungsthologie*), qui consiste essentiellement à revêtir de phrases pompeuses et brillantes des idées obscures, mal définies; dans le second cas, il présente la vérité de la foi, qui ne saurait être ni comprise ni démontrée

par la raison, et la vérité rationnelle, comme deux vérités pouvant se concilier l'une avec l'autre; ou bien il cherche à faire réellement pénétrer la raison dans la sphère de la foi religieuse. L'une de ces directions se rattache au Néokantisme, qui depuis à peu près une dizaine d'années jouit d'une grande vogue dans les cercles philosophiques et dont Lipsius est le représentant le plus habile et le plus distingué; l'autre est la direction spéculative, qui se subdivise en néo-schellingianisme et néo-hégélianisme. Le néo-schellingianisme, représenté par Weise et Rothe, remonte à une date plus ancienne et se distingue par une certaine spontanéité et une certaine fantaisie dans la méthode, ce qui est une faible recommandation auprès de de notre époque, élevée à l'école d'une critique sérieuse. Le néo-hégélianisme théologique de Biedermann, au contraire, entre dans la lice en s'appuyant sur l'école de la critique historique (et à la fois spéculative) de la Bible, fondée par Baur, et muni d'un équipement scientifique complet ainsi que de la pénétration dialectique; il se présente, en un mot, sous une forme digne des temps modernes. Si le protestantisme libéral ne veut donc pas retomber dans la théologie de conciliation, il n'a pour se créer une base positive que le choix entre Lipsius et Biedermann, c'est-à-dire entre la restauration kantienne de la théorie de la double vérité enseignée au moyen âge et l'introduction de la spéculation dans les fondements de la conscience religieuse. Le néokantianisme théologique vivra et mourra avec le néokantianisme philosophique, au sujet duquel je me suis déjà expliqué ailleurs [1]; à mon avis, il n'a qu'une valeur passagère, historique, et est appelé à disparaître bientôt. Le néo-hégélianisme théologique, au contraire, mérite d'être étudié attentivement, puisque, dans les questions principales, il évite les fautes de forme et de fond de l'ancien hégélianisme, et qu'il a su absorber et s'assimiler les éléments théologiques qui depuis ont acquis une certaine autorité (particulièrement tout ce qui a une valeur positive dans les doctrines de Schleiermacher et de ses successeurs).

La preuve la plus frappante de l'influence croissante de ce néo-hégélianisme sur les bases plus profondes données au protestantisme libéral est la *Philosophie religieuse fondée sur l'histoire*, publiée l'année dernière par Otto Pfleiderer (Berlin, G. Reimer, 1878). Cet ouvrage représente dans ses parties essentielles le même point de vue que celui de Biedermann; mais il paraît plus propre que la dogmatique de ce dernier à servir de sujet à la critique philoso-

1. *Neokantianismus, Schopenhauerianismus et Hegelianismus.* 2e édition, revue et augmentée des « *Erläuterungen zur Metaphysik der Unbewussten* ». Berlin, 1877.

phique, parce qu'il permet d'embrasser d'un coup d'œil les questions les plus importantes pour cette critique, en les débarrassant de l'histoire des dogmes, et aussi parce qu'il ouvre des perspectives intéressantes sur l'histoire comparée des religions. C'est pourquoi, dans les considérations que je vais exposer sur le protestantisme spéculatif, je m'appuierai sur ce livre si recommandable, d'abord sur l'introduction, qui traite du développement de la philosophie religieuse depuis Lessing jusqu'à nos jours, mais principalement sur la partie intitulée : *Die genetisch-speculative Religionsphilosophie.*

Ce qui caractérise particulièrement le point de vue auquel se place une philosophie religieuse, c'est la manière dont elle comprend l'essence de la religion. Pfleiderer en donne cette définition : « se savoir en Dieu et Dieu en soi, être un en Dieu avec le système du monde et affranchi par Dieu de la barrière du monde, et cela dans un rapport inséparable. » Cette définition essentiellement exacte nous fait reconnaître de prime abord que, d'après le protestantisme spéculatif, la vraie religion ne peut être que la religion de l'immanence, c'est-à-dire le monisme concret dans lequel l'être de Dieu est immanent à l'homme, c'est-à-dire où l'homme et Dieu sont le même être, car si l'être de l'homme était différent de celui de Dieu, il pourrait bien élever la conscience de sa dépendance relative du monde jusqu'à la conscience de sa dépendance absolue de Dieu, comme étant la base du monde et de lui-même; mais jamais il n'arriverait ainsi jusqu'au sentiment de sa liberté religieuse en Dieu et de son indépendance du monde. Nous voyons donc dès le premier pas que le protestantisme ne peut trouver une base spéculative plus profonde que s'il abandonne le concept religieux hétéronome du théisme, que s'il s'élève jusqu'au concept religieux autonome de l'immanence et se pénètre du sentiment que cette dernière seule donne véritablement satisfaction à la conscience religieuse.

La conscience religieuse, en se rattachant elle-même et le monde qui lui est opposé à la cause qui les produit l'une et l'autre, contient nécessairement sur cette cause certaines représentations sans lesquelles elle n'aurait pas pu prendre naissance. Mais ces représentations n'ont pas besoin d'être des concepts; elles peuvent être le produit de l'imagination, et elles le sont presque toujours en principe. L'imagination idéalise le réel (spiritualise et divinise par exemple des objets sensibles de la nature), et se représente ensuite l'idéal ou le supra-sensible sous la forme du sensible. Sans doute, ces créations de l'imagination cherchent à se purifier et à se préciser avec le secours de l'intelligence; mais ce travail se fait progressivement, et la longue distance qui sépare l'image primitive du concept spéculatif

est comblée par ces représentations moitié fantastiques, moitié intellectuelles que Hegel appelle simplement « la représentation » (en opposition avec le concept).

Comme la représentation forme la transition entre l'imagination sensible et le concept intellectuel, elle est aussi la forme la plus convenable pour l'acte religieux qui s'élève du domaine sensible au domaine spirituel. Mais il faut remarquer que cette observation s'applique seulement à celui qui est encore au bas de l'échelle et non à celui qui a déjà appris à distinguer entre le contenu intellectuel de la vie religieuse et le revêtement sensible primitif, c'est-à-dire à celui qui a appris à saisir les choses sous une conception adéquate. Les contradictions inhérentes à la représentation ne constituent pas un défaut pour une conscience religieuse, qui ne s'en est pas rendu compte nettement; mais elles en constituent un pour une conscience qui a reconnu et pénétré ces contradictions. Dans le dernier cas, ces fondements de la représentation paraissent insuffisants non seulement à la conscience intellectuelle, mais encore à la conscience religieuse, et c'est précisément celle-ci qui demande que ces bases de la représentation soient corrigées, dans l'intérêt de sa propre conservation, après que l'illusion de l'imagination s'est évanouie. Ces corrections se font d'abord dans le domaine de la représentation et produisent seulement une conception plus subtile, qui, loin d'écarter les contradictions, les rend plus profondes, puisqu'elle cherche à les voiler. Mais la critique pénètre toujours plus en avant, et chaque forme de la représentation dont la raison a triomphé devient à partir de ce moment incapable de servir de base à la conscience religieuse. Pfleiderer reconnaît certainement ce principe d'une manière générale, mais il ne l'a pas exprimé avec assez de précision, ce qui explique pourquoi il l'a renié dans certains cas que nous mentionnerons plus loin.

D'après ce qui a été dit, on voit déjà comment Pfleiderer a compris la situation de la raison critique à l'égard de la conscience religieuse. A ses yeux, former et fixer rationnellement le dogme, c'est déjà un travail critique préliminaire spontané, « le commencement du triomphe de la raison sur le dogmatisme qui a été inoculé dans le sang de la religion par sa mère, l'imagination. » La marche progressive de la critique qui détruit et décompose est une action nécessaire et indispensable pour exposer les contradictions inhérentes aux dogmes issus de l'imagination et des idées représentatives. La réflexion n'introduit pas ces contradictions dans les principes représentatifs de la religion, mais elle extrait seulement celles qui y sont contenues implicitement. Assurément, elle choque la conscience

religieuse, parce que celle-ci s'imagine qu'elle a introduit ces contradictions dans ses dogmes, regardés jusque-là comme ne renfermant aucune contradiction. Mais, comme ces contradictions ne pouvaient pas rester toujours cachées quand le niveau intellectuel s'est élevé, comme en outre la conscience religieuse est destinée, ainsi que toutes les autres branches de la vie intellectuelle, à s'élever progressivement; la raison, qui décompose les fondements existants de la représentation, est en réalité le plus grand soutien de la conscience religieuse, puisqu'elle la force dans l'intérêt de sa propre conservation à débarrasser toujours davantage le contenu intellectuel des idées religieuses de la forme sensible qui n'est point en rapport avec elles. Il est évident que ce processus donne lieu à des luttes et à des crises. Comme la connaissance de l'impossibilité de maintenir l'ancien édifice éveille le besoin d'une réédification nouvelle, la conscience religieuse se voit nécessairement pendant quelque temps dans une situation embarrassante, avant qu'elle trouve sa satisfaction dans un édifice construit sur de nouvelles bases.

Le premier subterfuge auquel la conscience religieuse a recours pour se défendre des attaques portées par la critique contre les représentations qui lui servent de base, c'est de séparer son domaine de celui de la connaissance rationnelle et de déclarer qu'ils sont indépendants l'un de l'autre, de sorte qu'ils peuvent être en lutte sans cependant s'entre-détruire. Cet expédient a déjà été mis en usage à la fin du moyen âge, sous l'appellation de « la doctrine de la double vérité », et aujourd'hui il est employé dans le néokantisme. Il est trop naïf pour qu'on le combatte sérieusement, et il porte trop fortement imprimée au front la marque de *subterfuge* pour qu'il puisse jamais jouir longtemps d'une autorité quelconque. Pfleiderer, se fondant sur des considérations historiques, appelle cette doctrine « la feuille de vigne d'un scepticisme honteux, peut-être encore à moitié inconscient. » Elle ne peut être une position tenable; elle est seulement le symptôme d'une période de transition entre un ancien système en voie de décomposition, mais encore capable de résistance, et un système nouveau en voie de formation, mais qui n'est ni assez net ni assez solide pour se séparer définitivement de l'ancien.

Comme seconde tentative de maintenir le dogme malgré des contradictions manifestes, nous avons le supra-naturalisme, ou la doctrine d'après laquelle le dogme n'est jamais *contraire à* la raison, mais *au-dessus de* la raison. Ce point de vue, soutenu particulièrement par l'école de Leibnitz et de Wolf, est insoutenable, parce que ses défenseurs sont dans la nécessité de montrer par des motifs

rationnels où se trouve la limite du domaine de la raison et pourquoi ce domaine cesse précisément au delà de cette limite. Si la raison peut prouver la possibilité, la réalité et la nécessité d'une révélation supra-rationnelle, elle fournit aussi la preuve que celle-ci est soumise à sa juridiction, et elle ne peut manquer d'indiquer elle-même le contenu de ce qui prétend être au-dessus d'elle.

Ainsi le rationalisme est la conséquence directe du supra-naturalisme, puisqu'il écarte absolument ce qui est contraire à la raison et proclame l'autonomie de la raison dans tout le domaine de la connaissance religieuse. Mais le rationalisme est dénué de toute puissance créatrice; sa réflexion critique peut seulement détruire, elle ne saurait rien édifier. Quand il décompose la forme représentative des idées religieuses, il fait disparaître avec elle le contenu, « le fond d'une vérité religieuse plus profonde qui se cache sous l'enveloppe symbolique de la représentation. » Si donc, au point de vue de la forme, le rationalisme est dans son droit en combattant le supra-naturalisme, ce dernier n'a pas tort en déclarant que, en minant et en dépouillant ainsi la foi, on fait cesser tout sentiment religieux profond.

L'élément positif qui manque au rationalisme et que possède le supra-naturalisme, sous une forme à la vérité qui ne peut plus servir, se trouve à un degré élevé dans la mystique religieuse, et cela sous une forme qui n'exclut nullement une alliance avec le rationalisme. Réduite à elle-même, la doctrine mystique est insuffisante, parce qu'elle représente la conscience religieuse uniquement dans ses rapports directs avec Dieu, l'union intime avec l'être divin, sans autre détermination de ces rapports et avec l'exclusion de toute intervention de la réflexion ; mais, si elle est alliée au rationalisme, la conscience mystique est la force qui produit, conserve et renouvelle toute la vie religieuse. Réduite à elle-même, la mystique, dénuée de toutes déterminations fixes, s'égare dans des rêves fantastiques qui dégénèrent facilement en excès sensuels, ou elle cherche à trouver le soutien qui lui manque en s'appuyant sans critique sur le dogme traditionnel qu'elle arrange à sa guise avec le sentiment de sa supériorité. A cause de ce double danger, l'orthodoxie craint la mystique presque plus que le rationalisme, d'autant plus que ce dernier convient seulement aux âmes qui éprouvent faiblement le besoin d'une religion. Mais si la doctrine mystique renonce à sa prétention des rapports directs avec Dieu, par où elle se transforme en mysticisme, et si elle contracte une alliance avec le rationalisme, elle devient le levier du progrès de la vie religieuse, la forme sous laquelle la raison inconsciente se montre créatrice dans le domaine religieux, l'élément de la synthèse en face de l'analyse de l'activité intellectuelle consciente.

Unie au rationalisme, la mystique ne présente plus de dangers, parce qu'elle est sûre de ne pas s'égarer dans les rêves fantastiques et de ne pas retomber dans un dogmatisme servile ; elle développe tous ses fruits, parce qu'elle maintient les idées religieuses et que, après les avoir dépouillées par la critique de leur forme sensible inadéquate, elle leur donne une forme spéculative rationnelle.

La philosophie religieuse spéculative qui naît ainsi a raison à la fois contre le supra-naturalisme dogmatique, contre le rationalisme et contre le mysticisme, parce qu'elle réunit en elle les éléments de ces trois points de vue ayant quelque valeur et parce qu'elle évite en même temps de tomber dans leurs défauts. Sa mission doit être de conserver et de développer le fond précieux de la vie religieuse, et cela sous une forme complètement adéquate, exempte des contradictions de tout revêtement représentatif. Sa théorie ne doit pas rendre superflue la pratique de la vie religieuse, de même que la physiologie ne dispense pas de la digestion ; sa prétention n'est pas non plus d'être indispensable à tout homme pour la pratique de la religion, puisque l'homme sans instruction peut mener une vie profondément religieuse. Elle soutient seulement qu'elle est indispensable aux hommes et aux temps qui sont arrivés à ce degré de science et de réflexion où toute autre base représentative de la vie religieuse paraît insuffisante et destructive de la vie religieuse elle-même. Ces conséquences, à la vérité, n'ont pas toutes été exprimées d'une façon également claire par Pfleiderer, mais elles sont la conclusion nécessaire des prémisses exposées.

La philosophie de la religion cherche à accomplir sa mission spéculative en réunissant les données objectives et subjectives de la vie religieuse, en comblant les lacunes de l'expérience interne par la variété du développement historique de la vie religieuse et en cherchant dans les analogies de notre propre vie intellectuelle l'explication des données expérimentales de l'histoire de la religion. Si le rationalisme se contente de démontrer l'insuffisance des formes dogmatiques des temps passés, la tâche de la philosophie religieuse va jusqu'à reconnaître le contenu religieux positif de ces formes insuffisantes et à saisir les raisons psychologiques et historiques qui ont précisément motivé leur insuffisance.

Ici il faut éviter le défaut contraire à celui où est tombée la critique rationaliste, il faut se garder d'une indulgence qui présente tout sous de belles couleurs, surtout quand elle nous conduit à maintenir des formes dogmatiques inadéquates, malgré leur impropriété, sous le prétexte qu'elles contiennent un certain fonds de vérité. Toutes les formes historiques de la représentation religieuse renfer-

ment une certaine mesure de vérité ; c'est pourquoi elles sont bonnes aussi longtemps que leur impropriété n'a pas été reconnue ; mais, aussitôt cette impropriété reconnue, elles sont mauvaises et intenables et doivent être remplacées par de nouvelles formes adéquates à leur contenu ou préalablement regardées comme telles. Pfleiderer ne semble pas avoir eu complètement conscience de cette nécessité logique ; autrement, il n'aurait pas demandé que l'époque actuelle conservât certains symboles et dogmes chrétiens dont il démontre lui-même l'insuffisance représentative.

Si, après ces considérations préliminaires, nous examinons de plus près les recherches de Pfleiderer, nous pouvons envisager seulement les résultats spéculatifs, sans nous arrêter au développement historico-génétique de la partie matérielle de la religion. La première partie de l'ouvrage s'occupe de la croyance en Dieu et traite des prétendues preuves de l'existence de Dieu ; « c'est une description du chemin parcouru par l'humanité guidée plutôt par ses pressentiments que par la réflexion. » Par la preuve cosmologique, l'auteur entend celle qui de l'ordre du monde conclut l'existence d'une cause unique du monde ; par la preuve téléologique, il entend celle qui démontre l'activité rationnelle téléologique de la cause unique du monde, en se basant sur la téléologie du processus du monde qui résulte des lois naturelles mécaniques; par la preuve morale, il entend celle qui démontre la révélation immanente de la volonté absolue dans la volonté humaine par l'autonomie de la conscience morale, telle qu'elle est reconnue expérimentalement; par la preuve ontologique, il entend celle qui démontre l'identité de la pensée et de l'être dans la cause absolue de l'être par le dualisme psychique et physique du monde phénonénal. Ces preuves démontrent que Dieu est et aussi ce qu'il est; prouver l'existence de Dieu sans montrer en même temps quelle est son essence serait pour nous aussi impossible qu'inutile. Dieu est l'unique cause de tout, donc il est absolu ; en outre, il est la cause de la vie psychique du monde et de l'action téléologique des lois mécaniques, donc il est esprit. La combinaison des concepts de l'*absolu* et de la *spiritualité* détermine l'essence de la divinité ; dans les cas où la combinaison des deux concepts contient encore des contradictions, c'est un signe qu'on comprend inexactement l'un ou l'autre, si ce n'est l'un et l'autre. D'après Pfleiderer, le panthéisme fait prédominer l'élément absolu sur l'élément spirituel, le déisme fait prédominer l'élément spirituel sur l'élément absolu, tandis que le théisme occupe entre eux le juste milieu.

Ici nous devons présenter des objections à propos de la terminologie. Par déisme, on entend un théisme qui, à la vérité, laisse sub-

sister un dieu personnel, mais lui assigne pour ainsi dire une place à la porte, c'est-à-dire l'exclut de toute participation au processus du monde et restreint son activité au seul acte de la création. Comme le dit très bien Pfleiderer, le déisme est le renversement du théisme par le rationalisme ; il précède immédiatement la conversion au matérialisme athée et y conduit toujours en fait. Le théisme, au contraire, admet un dieu personnel, créateur et gouverneur du monde, intervenant continuellement dans le processus du monde, le maintenant et le dirigeant. C'est par abus qu'on appelle théisme un point de vue qui ne reconnaît ni la personnalité ni le gouvernement de Dieu dans le sens indiqué. D'après la terminologie reçue, Pfleiderer n'a donc plus le droit d'appliquer à son système l'appellation de théisme, et de nommer déisme ce que l'on désigne ailleurs sous le nom de théisme (dans le sens restreint du mot), et de déisme ou théisme supra-naturaliste et rationaliste (dans le sens large du mot). Le théisme, en admettant la personnalité de Dieu et son opposition avec le monde, lui enlève son caractère absolu, empêche l'homme de se reconnaître un avec Dieu, abaisse la religion à la pseudo-religion hétéronome (religion de la loi avec ou sans délivrance externe magique) ; le déisme, de son côté, remplace à proprement parler la religion par l'idéal humanitaire (la franc-maçonnerie).

L'assertion d'après laquelle le panthéisme détruit la spiritualité de l'absolu est également insoutenable. Si auparavant on a choisi une expression trop restreinte, ici on en choisit une trop large. Le naturalisme seul porte atteinte à la spiritualité de Dieu, en représentant la nature comme l'unique cause du processus du monde ; mais plus ce concept de la nature s'écarte du sens spiritualiste, plus il cesse de pouvoir être identifié avec le concept de Dieu, et plus il s'éloigne du panthéisme, le sens littéral de ce mot étant que rien autre, si ce n'est Dieu, est tout dans le tout. C'est donc seulement en tant que le naturalisme s'écarte du panthéisme qu'il mérite le reproche adressé par Pfleiderer au panthéisme ; mais ce reproche n'est nullement applicable au panthéisme proprement dit. Celui-ci peut être du monisme abstrait ou concret.

Comme *monisme abstrait* qui soutient « l'unité et l'universalité de l'être divin d'une manière abstraite, parce qu'il est l'infini simple en soi, le panthéisme devient de l'acosmisme, c'est-à-dire l'existence du monde se perd dans l'être un de Dieu, le fini n'est qu'une apparence dénuée de réalité, mais sans qu'on puisse comprendre d'où provient cette apparence. » A cette forme du panthéisme, on peut objecter avec raison qu'elle n'est pas philosophique, « puisque l'unité du Dieu et du monde lui cache la différence dans l'unité » ; mais on ne peut

pas prétendre qu'elle conduise par une nécessité logique à l'amoindrissement de l'élément spirituel en faveur de l'élément absolu de Dieu, puisque l'existence sensible et divisée est seulement introduite dans l'être de Dieu comme une apparence vaine, trompeuse et non comme une réalité naturelle. Au contraire, en tant que le monisme abstrait dérive de l'idéalisme subjectif, il met la spiritualité de Dieu nécessairement au premier plan ; mais, en tant qu'il est déduit d'une manière ontologique, il rend plus facile que tout autre système la conciliation de l'élément absolu et de l'élément spirituel de Dieu. Le monisme abstrait n'est pas d'un emploi impossible en religion parce qu'il amoindrit le concept de Dieu, mais parce qu'il amoindrit le concept de l'homme ; c'est uniquement la nécessité de reconnaître également la réalité de l'homme qui force la conscience religieuse aussi bien que la conscience philosophique à passer du monisme abstrait au monisme concret. Ce dernier seulement est le vrai panthéisme, car de même que le naturalisme supprime la réalité du *Theos*, de même le monisme abstrait supprime la réalité du *Pan*.

Le *monisme concret* permet, aussi bien que le monisme abstrait, de concilier les déterminations *spirituel* et *absolu ;* le véritable panthéisme tient donc le juste milieu entre le théisme et le naturalisme, mais jamais le théisme ne peut être désigné comme occupant le milieu entre le déisme et le panthéisme. Pfleiderer lui-même se place constamment au point de vue de ce monisme concret ou du vrai panthéisme, et c'est précisément pour cette raison que son protestantisme spéculatif doit être regardé comme un progrès au delà du théisme antérieur de la théologie chrétienne. En qualité de théologien, il hésite sans doute à se ranger ouvertement sous le drapeau du panthéisme, puisque l'appellation de panthéiste a suffi de tout temps pour faire accuser d'hérésie ; mais, quoi qu'il fasse, il n'échappera pas à cette accusation. Il dit lui-même dans une remarque : Les représentants du théisme regardent avec raison la reconnaissance de la personnalité de Dieu comme le caractère distinctif de leur point de vue ; ils sont toujours disposés à appeler panthéiste le schismatique qui sacrifie la personnalité à l'absolu ; qu'il adopte expressément le panthéisme ou qu'il ne l'adopte pas, peu importe. Mais, s'il est impossible au protestantisme spéculatif de se soustraire au reproche de panthéisme de la part des autres théologiens chrétiens, il se peut qu'il se réconcilie bientôt avec cette désignation, qui à tout égard convient le mieux au point de vue qu'il soutient.

La raison pour laquelle Pfleiderer tient à écarter la détermination de la personnalité de Dieu est dans l'opposition qui existe entre les concepts de la personnalité et de l'absolu, opposition que Bieder-

mann a fait ressortir avec une perspicacité et une science convaincantes. « La conscience personnelle, dit Pfleiderer, consiste à se distinguer comme être personnel d'autres êtres personnels, à se coordonner comme partie d'un tout à d'autres parties d'un tout... La liberté personnelle est celle qui poursuit ses propres buts, qui sont distincts des buts et des lois du tout ou qui leur sont même opposés. » Il remarque avec justesse que la croyance en un dieu personnel provient de la prépondérance de l'élément sémitique sur l'élément arien, et que par une conséquence naturelle elle doit fortifier la croyance populaire à un gouvernement extérieur arbitraire de Dieu en opposition avec l'ordre régulier du monde, tandis qu'en réalité la liberté de Dieu est identique à la nécessité de l'ordre du monde.

Dans un autre endroit, Pfleiderer fait la remarque suivante : « Cette unité est considérée comme une personnalité libre placée au-dessus du monde ou comme une raison inhérente au monde et le gouvernant d'après certaines lois ; selon que la conscience pratique qui cherche en Dieu le type originaire de sa propre liberté, ou que la contemplation réfléchie du monde, qui nous conduit à reconnaître la nécessité universelle du tout, forme le coefficient prépondérant de notre conscience de Dieu. » D'après ce que nous avons dit, cette observation, telle qu'elle est présentée, doit nécessairement être rejetée comme une source d'erreurs ; elle ferait croire, en effet, que les deux manières de concevoir Dieu sont également justifiées, et même que la première mérite peut-être la préférence. Voici ce qu'il aurait fallu dire : La conscience pratique, aussi longtemps qu'elle a l'illusion de considérer sa propre liberté comme élevée au-dessus de toute détermination par des motifs, croit devoir attribuer également à son Dieu une liberté indéterminée qui naturellement peut seulement être cherchée dans une volonté personnelle. Elle concevra, au contraire, la liberté divine comme identique avec la nécessité absolue, aussitôt qu'elle aura perdu l'illusion de son propre libre arbitre et qu'elle aura compris que ses propres déterminations dépendent du processus régulier de la motivation. Présentée de cette façon, cette conception de Dieu, qui identifie la liberté et la nécessité en Dieu et qui reconnaît dans le contenu du processus du monde le développement régulier de la raison absolue, n'apparaîtra plus comme une conception coordonnée ou même supérieure au concept d'un dieu personnel ; elle se montrera à nous comme la seule soutenable et supprimant complètement ce dernier concept.

Telle est aussi au fond l'opinion de Pfleiderer, et il faut reconnaître qu'il ne sacrifie pas, comme Biedermann, aux traditions, en s'effor-

çant à tort de maintenir pour la religion pratique (pas simplement dans le sens pédagogique, mais d'une manière absolue) la représentation d'une personnalité divine ou absolue, malgré les contradictions manifestes qu'elle présente. Au contraire, Pfleiderer démontre combien on a tort de craindre de nuire aux intérêts de la piété en renonçant à la personnalité divine, et il prouve que la piété tire plutôt un grand profit de cette renonciation. En effet, comme la conscience religieuse tient avant tout à l'union intime avec Dieu dans le sens le plus élevé et le plus profond, la croyance en un Dieu personnel avec l'exclusion réciproque des personnes est précisément l'obstacle à l'acte le plus élevé de la piété pratique, tandis que la pénétration réciproque de l'immanence divine devient une pensée facilement réalisable dès qu'on a mis de côté la personnalité de l'absolu.

Pfleiderer dit avec raison que l'amour de Dieu trouve son accomplissement suprême dans la condition de l'immanence, et il appuie son opinion sur ce fait que l'Évangile, qui proclame de la façon la plus nette l'amour comme l'essence divine, fait précisément consister la réalisation de cet amour dans notre existence en Dieu et dans l'existence de Dieu en nous. Ce que la conscience religieuse se représente comme l'amour de Dieu est donc essentiellement identique à la force active dans l'amour humain. Mais, quand on aura retranché le caractère sentimental spécifique de cette affection, on ne pourra plus considérer ce qui est la force active dans l'amour humain (le rapport inconscient à l'identité de l'essence) comme l'amour lui-même, mais seulement comme son fondement métaphysique. Or, si l'on admet qu'il ne faut pas chercher en Dieu l'amour comme affection sentimentale spécifique, mais seulement comme ce qui constitue dans l'homme la force active ou le fondement métaphysique de cette affection ; une opinion qui désigne ce fondement métaphysique de l'amour en Dieu comme l'amour lui-même doit nécessairement être comme un élément *anthropopathique*, ou plutôt « une manière de voir subjective humaine », dont la vérité n'est pas seulement problématique, mais dont la fausseté est apodictique.

Si Pfleiderer refuse d'admettre cette opinion, c'est peut-être uniquement par crainte de s'éloigner trop rapidement de la théologie théiste, et parce qu'il s'imagine que l'immanence panthéistique est loin d'offrir à la conscience religieuse une satisfaction aussi élevée que la croyance théiste en l'amour du Dieu personnel. L'amour est une représentation *anthropopathique* du même ordre que la personnalité de Dieu ; il subsiste et disparaît avec cette dernière et est aussi peu nécessaire qu'elle à la conscience religieuse basée sur le panthéisme. Sa valeur positive consiste uniquement en

ce qu'il remplace le rapport de l'immanence aussi longtemps que la conscience religieuse se meut encore dans le cercle de la représentation théistique. Par là, on reconnaît sa valeur propédeutique en même temps qu'on nie sa valeur définitive.

Pfleiderer se trouve à l'égard de la conscience de l'absolu dans la même situation qu'à l'égard de l'amour de Dieu. D'un côté, il admet qu'on ne peut pas supposer en Dieu une opposition entre la conscience de soi et la conscience du monde, entre le moi et le non-moi, entre le sujet et l'objet, mais qu'en Dieu la conscience de soi doit être identique à sa conscience intuitive du monde; d'un autre côté, il parle cependant d'une distinction en Dieu, c'est-à-dire d'une distinction faite par lui entre son moi implicite et explicite et la réflexion en lui-même de la conscience du monde; or l'une et l'autre ne sont possibles que sous la condition de cette séparation qui a été supprimée. L'absolu n'a aucune occasion de contempler autre chose que le contenu de l'idée destiné à être réalisé dans le moment, et ne peut avoir de motif pour détourner son intuition de ce contenu vers le point d'unité de son développement; par conséquent, il ne peut pas se trouver dans le cas de distinguer l'un de l'autre. Sans doute l'absolu fait entrer dans son unité tout le multiple qui est sorti de lui; mais cette rentrée a lieu dans le processus réel par la mort du fini et n'a aucun rapport avec cette réflexion idéale en lui-même, comme nous le reconnaissons d'après notre propre conscience, opposée au monde phénoménal subjectif. En d'autres termes, l'absolu ne peut pas avoir d'autre conscience de soi que sa conscience intuitive, et, précisément à cause de l'absence de l'opposition entre le sujet et l'objet, celle-ci ne peut plus être appelée conscience, mais doit être nommée intuition inconsciente. Sans doute, on peut et on doit appeler aussi volonté de Dieu l'objectivation de son intériorité; mais le retour ou la réflexion de ce qui est objectivé par la volonté ne peut en aucun cas être désigné comme la raison de Dieu, puisque celle-ci ne se mouvrait alors qu'à la suite de la volonté créatrice, au lieu d'en déterminer le contenu avant sa manifestation. La réflexion de soi-même est un mauvais reste de l'hégélianisme que Pfleiderer, à ce qu'il semble, a pris chez Biedermann et qui est loin de rendre le service qu'on lui demande, à savoir de sauver la conscience de Dieu.

Cette conscience divine n'est également qu'un reste *anthropopathique* du théisme; il n'y a point de place pour elle dans le panthéisme. En la supprimant, on ne cause pas plus de préjudice à la conscience religieuse qu'en supprimant la personnalité de Dieu; son maintien n'a d'utilité qu'autant qu'elle sert à maintenir cette der-

nière. La suppression de l'une et l'autre n'affaiblirait la conscience religieuse que si elle portait atteinte à la spiritualité de Dieu. Que tel n'est point le cas pour la personnalité, cela n'a pas besoin d'être discuté; quant à la suppression de la forme de la conscience, ceux-là seuls peuvent prétendre qu'elle altère la spiritualité, qui nient l'existence de l'esprit inconscient et sa supériorité sur l'esprit conscient.

A la fin du chapitre, Pfleiderer parle de la trinité; il dit à ce propos : « La vraie mesure de la valeur spécifique chrétienne d'un concept de Dieu n'est pas, comme on le prétend généralement de nos jours, dans l'admission de la personnalité, mais plutôt dans la proportion où ce concept correspond à l'idée de la trinité (à l'idée et non aux formules). » Cette mesure se conçoit dans le système de Hegel, puisque dans la pensée de Hegel elle est identique à la triplicité de sa méthode dialectique, dont le rejet était, aux yeux de ce philosophe, un crime contre le Saint-Esprit. Mais cette mesure ne se comprend pas dans le système de Pfleiderer. La trinité, telle qu'il l'explique, ne ressemble en rien à la divinité en trois personnes qui constitue le fond non seulement de la trinité chrétienne, mais encore de toutes les autres. En outre, la définition qu'il donne se meut dans des généralités tellement vagues qu'on peut trouver des rapports avec sa trinité dans toute religion examinée au point de vue philosophique. Il dit : « Dans l'essence de l'esprit infini, il y a ce triple *moment :* il est la base de la vie de l'esprit fini, la force infinie dans cet esprit et le but infini de sa destination ou le principe qui engendre l'opposition, la pénètre et l'élève à l'unité en soi, l'unité avant, dans et au-dessus de l'opposition. » Les deux premiers *moments* sont exacts au point de vue philosophique, mais ils conviennent au moins aussi bien au créateur et au conservateur dans la *trimourti* indienne qu'au Dieu chrétien, père et fils. Le troisième *moment* est peu clair en lui-même et, comme nous le verrons, insoutenable ; en outre, la conciliation du triomphe sur l'opposition doit déjà être donnée dans le deuxième *moment*, si celui-ci ne doit pas sortir de la sphère de la divinité elle-même pour tomber dans la sphère de l'opposition non divine. Mais, quand même cette conception des trois moments du processus serait inattaquable, ils ne constitueraient cependant ni des sujets séparés, ni des qualités séparées du même sujet, ni des divisions du processus séparées dans le temps, mais seulement des côtés inséparablement unis dans chaque phase du processus, de sorte qu'ils résistent absolument à toute distinction artificielle. Cette trinité est donc inadmissible à tout égard; la véritable trinité n'est rien autre que la dislocation du théisme sémitique par la conscience

panthéistique arienne ou un reflet du panthéisme dans le cœur du théisme qui dépouille ce dernier de toute sa valeur.

Si la trinité était réellement, comme Hegel le prétend, le véritable critérium du caractère chrétien d'une philosophie religieuse, le protestantisme spéculatif serait trouvé aussi peu chrétien que si l'on prenait pour critérium la personnalité de Dieu seule ou combinée avec la liberté et l'immortalité. En réalité, ce sont là des marques auxquelles on reconnaît qu'une doctrine est plus ou moins chrétienne; mais ce qui lui imprime réellement le caractère chrétien, c'est, comme l'indique le nom de chrétien, sa position à l'égard de la christologie. Des déviations de la tradition relative à la trinité et à la personnalité pourraient bien attirer le reproche de sectaire et d'hérétique; mais elles n'excluraient pas de la vaste communauté chrétienne, aussi longtemps qu'on se maintient, sous le rapport de la christologie, sur le terrain du christianisme. Mais, avant de traiter de la christologie, nous devons examiner les questions relatives à la création et à sa justification (théodicée), si étroitement unies à la croyance en Dieu. Ces questions remplissent dans Pfleiderer le troisième et le quatrième chapitre; nous passons sous silence le deuxième chapitre, parce que la croyance aux anges et au diable (de même que la foi aux miracles) est une question purement historique et a été traitée en ce sens par Pfleiderer.

Le rôle d'organisateur du monde que Dieu remplit dans la philosophie grecque ne pouvait pas satisfaire une forte conscience religieuse; celle-ci sent avec raison le besoin de regarder Dieu comme la cause unique et exclusive du monde. En face de la doctrine d'après laquelle le monde est sorti du chaos, le christianisme soutenait que Dieu n'avait point trouvé les éléments dont il eût pu former le monde et établit le dogme qu'il l'a créé « de rien ». Mais ce dogme, à son tour, ne pouvait pas satisfaire la réflexion, et, s'il continua de se maintenir, c'est parce que toute tentative faite pour comprendre la création comme un acte de Dieu tirant tout de lui-même conduisait directement à des fantaisies mythiques et à des systèmes physiques d'émanation, auxquels ce dogme était certainement supérieur, même au point de vue philosophique. Toujours est-il que dès les premiers temps du christianisme on eut le pressentiment du véritable état des choses; Irénée, par exemple, remarque que Dieu a tout tiré de lui-même et que sa volonté est la substance de toute chose, ce que Leibnitz a exprimé encore plus nettement dans cette proposition : « Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences. »

D'après ce point de vue, le concept de la *créature* a une significa-

tion toute différente de celle qu'il peut avoir quand on croit à la création *ex nihilo :* dans le premier cas, l'essence de la créature ou sa substance est immanente en Dieu; elle se trouve seulement en dehors de la divinité ou de la condition divine par son existence ou son état phénoménal; dans le second cas, elle est, à titre de « substance créée », essentiellement et substantiellement différente de Dieu; elle est en dehors de lui, et séparée de lui comme le vase est en dehors du potier; dans le premier cas, la création est comprise dans le sens moniste ou panthéiste; dans le second cas, elle l'est dans le sens théiste. Pfleiderer se décide aussi dans cette question pour le côté panthéiste, d'après lequel Dieu lui-même est par sa volonté la substance de toute créature, et, comme une conséquence nécessaire de cette manière de voir, il admet l'opinion d'après laquelle l'existence de la créature est une création continue, sa substance durant seulement grâce à la persistance de cette volonté divine. Il ajoute la remarque que cette pensée d'une « création continue » n'est pas étrangère à la doctrine de l'Église, mais que pour cette pensée, « comme pour toutes les autres pensées spéculatives de ce genre, elle n'ose pas aller au fond des choses, parce qu'elle reste trop fortement pénétrée des hypothèses du supernaturalisme hébraïque. » La théologie sent parfaitement que, si elle voulait faire sérieusement une concession pareille, elle abandonnerait sa base théiste et passerait sur le terrain du panthéisme.

Dans la question de la création, Pfleiderer pousse décidément trop loin les doctrines du panthéisme, telles qu'elles sont sorties des hypothèses du naturalisme et du monisme abstrait; il prétend avec Spinoza et Fichte que la création *est coéternelle à Dieu*, contrairement à la doctrine de l'Église, qui depuis saint Augustin enseigne que le monde et le temps ont commencé simultanément avec la création et qu'ils finiront également avec elle. Si le naturaliste croit au cours infini de la nature, si l'idéaliste subjectif regarde comme absurde un commencement objectif du temps qui à ses yeux a seulement une valeur subjective, il n'y a là rien d'étonnant; mais les énonciations des naturalistes et des idéalistes ne peuvent être d'aucun poids pour décider la question au point de vue du monisme concret, qui doit tenir le milieu entre cette opinion extrême et celle du théisme. De même, on ne peut pas invoquer le témoignage de Hegel, puisque, d'après lui, l'éternel engrenage du processus dialectique constitue l'essence du concept, lequel, d'après son système, est à la fois substance absolue et sujet absolu. Ce n'est pas l'acte « d'une révélation éternelle » ; c'est le pouvoir de se révéler éternellement qui constitue le véritable concept de Dieu comme créateur; pour

nous seulement, qui tirons constamment du monde le concept de Dieu comme de l'être qui lui est opposé, Dieu sans monde cesse d'être Dieu (dans le sens d'un être opposé au monde), mais il ne cesse pas de l'être si nous le considérons seulement en lui-même. La question est de savoir si cette opposition avec le monde est indispensable à l'essence de Dieu considéré en lui-même ; c'est là une question purement métaphysique, pour la solution de laquelle les théories des sciences naturelles ne peuvent donner aucune indication.

Sans doute, à un certain point de vue, la théorie d'après laquelle le monde est tiré par une éternelle nécessité de l'être éternel de Dieu lui-même est très-commode ; elle supprime le besoin d'une théodicée. Car si Dieu a été forcé de tout temps de produire le monde hors de lui, si par conséquent on n'admet pas la possibilité que le monde n'eût pas été créé, il n'y a plus lieu de se poser cette question : Pourquoi Dieu a-t-il préféré créer ce monde à le laisser incréé? C'est cette question qui est le fondement de toute théodicée, c'est-à-dire de tout effort tendant à justifier Dieu d'avoir créé le monde ; elle n'a point pour but de prouver que Dieu, une fois qu'il s'est trouvé dans la nécessité de créer un monde, s'est assez bien tiré d'affaire en créant celui que nous voyons. Cette démonstration n'est pas difficile à faire ; mais ce qu'elle prouve n'a été guère mis en doute, de sorte qu'elle paraît tout à fait inutile [1]. A dire vrai, on la fait uniquement pour détourner l'attention du véritable problème et pour faire croire que des discussions de ce genre sont propres à amener la solution de la question.

La doctrine de l'Église a une solution très claire et très nette du problème proprement dit : elle enseigne que le monde a été créé pour la béatification de toutes les créatures ; ce bonheur n'est certainement pas réalisé dans le temps d'épreuves de cette vallée de misères, mais il le sera à la fin des temps par le retour de toute chose en Dieu. Comme le protestantisme spéculatif dédaigne avec raison une formule si naïve du but final du monde, il peut, s'il admet l'éternité du processus du monde, déclarer ou bien que l'être nécessaire de Dieu, qui a donné naissance à ce monde, est mauvais ou bien qu'il est bon ; dans le premier cas, il se trouverait d'accord avec la triste réalité; dans le second, il faudrait qu'il s'efforçât de glorifier cette dernière à la façon des optimistes et de montrer que

1. Si par exemple Dieu voulait avoir des créatures libres, il fallait qu'il leur laissât la possibilité de pécher; ainsi le mal est justifié comme une conséquence inévitable du libre arbitre. Très bien; seulement on ne se demande pas si Dieu n'aurait pas mieux fait de renoncer à la création de créatures libres, puisque cette création entraînait nécessairement l'introduction du mal.

le but du monde, qui ne peut pas être cherché dans l'avenir éternel, est rempli *à chaque instant*. Comme le premier cas constitue une hypothèse inadmissible pour la conscience religieuse, il ne reste que le deuxième expédient. C'est aussi à ce dernier que Pfleiderer se voit obligé d'avoir recours, mais seulement parce qu'il se retranche un but futur du monde par l'admission du processus éternel.

Cet optimisme est le côté le plus faible du protestantisme spéculatif ; il lui donne une ressemblance fâcheuse avec le protestantisme libéral, ainsi qu'avec le rationalisme optimiste de ce dernier. Cette position s'explique seulement par le fait que le protestantisme spéculatif s'appuie en première ligne sur Hegel, qui est optimiste, non pas parce qu'il ferme les yeux sur les misères de la vie, mais parce que dans son fanatisme rationaliste exclusif il trouve toutes les choses très bien, en tant que leur contenu est rationnel ; il ne s'inquiète pas de savoir si leur non-être ne serait pas encore plus rationnel. C'est certainement sur ce point que le protestantisme spéculatif s'écarte le plus d'un système du monde correspondant à la réalité et qu'il exige les modifications les plus profondes s'il veut devenir une base tenable pour la représentation de la conscience religieuse. Jusqu'à ce que ces modifications aient été faites, il satisfera tout au plus, comme le protestantisme libéral, le besoin religieux des hommes qui acceptent avec calme les maux du monde à cause du bien qu'il offre, et il court risque d'être aussi dorénavant la religion de ceux qui n'ont pas besoin de religion.

Il faut savoir gré à Pfleiderer de n'avoir point employé la méthode si commode et si usitée pour excuser les imperfections de cette vie terrestre, en faisant espérer dans un autre monde la perfection qui nous est refusée ici-bas. Il rejette avec raison toutes les prétendues preuves en faveur de l'immortalité personnelle, comme des postulats de sentiment vides et reposant sur des erreurs ; il insiste sur ce point que le fondement nécessaire à la conscience religieuse est plutôt la vie éternelle actuelle, regardée comme existence en Dieu, qu'une continuation de la vie après la mort. Mais il reste en arrière de Biedermann quand d'un côté il déclare que la question de l'immortalité est une question *ouverte*, qui ne peut pas encore être résolue, et quand d'un autre côté il accorde pleine liberté sur cette question à la foi personnelle. Biedermann, en effet, soutient avec raison que, si l'on se place au point de vue du monisme concret, cette question est résolue négativement, et que si l'on ouvre cette voie aux sentiments et aux désirs personnels, et si l'on détourne l'esprit vers le bonheur d'une autre vie, on s'expose à nuire à la profondeur religieuse de la vie éternelle, dont le moment présent doit déjà faire partie.

En réalité, la solution de cette question est différente selon qu'on adhère au système théiste ou au système panthéiste. Le panthéisme, qui par le principe de l'immanence nous présente la vie éternelle comme une vie intérieurement présente, satisfait ainsi complètement l'aspiration vers cette vie éternelle, de sorte que la conscience religieuse n'a aucun motif de la chercher dans un monde futur; il écarte le désir d'un perfectionnement personnel dans la vie future par la certitude que notre propre être continue d'accomplir, même après la mort individuelle, sa vie divine dans tout ce qui vit et dans le développement providentiel du *Tout*. Le théisme, au contraire, qui satisfait incomplètement l'aspiration de la conscience religieuse vers une vie éternelle par l'amour qui existe entre Dieu et nous, force par là l'imagination à placer dans l'autre vie l'accomplissement de ce qui nous manque ici-bas. Ainsi, sur le terrain du théisme, la croyance à l'immortalité est aussi indispensable au sentiment religieux qu'elle est superflue et gênante sur le terrain du panthéisme. L'indécision de Pfleiderer sur cette question nous laisse deviner qu'il y a là encore une certaine hésitation entre ses opinions panthéistes actuelles et ses opinions théistes du temps passé; Biedermann, au contraire, a pris le seul parti logique. D'autre part, en niant tout libre arbitre indéterministe, Pfleiderer a tiré la conséquence logique du monisme concret, tandis que Biedermann n'a pas su se dégager dans ce problème des réminiscences du théisme et du système de Hegel.

Nous arrivons maintenant à la partie fondamentale de la philosophie religieuse qui se rattache directement à la définition donnée plus haut de l'essence de la religion. L'union intime et directe avec Dieu apparaît à la conscience religieuse comme une révélation de Dieu et devient en même temps pour elle le principe de la délivrance, c'est-à-dire le passage du trouble d'une conscience éloignée de Dieu à la paix d'une conscience réconciliée avec Dieu.

Par délivrance, le protestantisme spéculatif n'entend donc nullement un acte extérieur, miraculeux, mais un processus intérieur, psychique ; il rejette également la délivrance opérée par la mort du Christ sur la croix, et le péché originel remontant à la chute d'Adam. La délivrance à titre de rédemption du mal ou de la peine attachée au péché au moyen de sacrifices faits par nous-mêmes ou par d'autres répugne à une conscience religieuse véritable, c'est-à-dire autonome, et appartient uniquement au degré préliminaire d'une conscience pseudo-religieuse soit égoïste, soit hétéronome ; d'autre part, la délivrance par le principe de l'immanence est au nombre de ces idées spéculatives qui à la vérité ne sont pas étrangères à la doctrine

religieuse, mais qu'elle n'a jamais traitées d'une manière sérieuse et qu'elle ne peut pas traiter sérieusement aussi longtemps qu'elle veut se maintenir sur le terrain de la tradition théiste. D'après sa nature, comme au point de vue moral, le théisme ne peut être qu'une religion de la loi; de même, au point de vue du salut, il ne peut être qu'une religion de délivrance extérieure, miraculeuse. Au contraire, le principe libérateur de l'immanence exigé par la conscience religieuse autonome est purement panthéiste et entraîne comme conséquence inévitable le panthéisme complet. Pfleiderer ne se rend pas clairement compte de ce fait, parce qu'il croit pouvoir donner encore à son point de vue, essentiellement panthéiste, le nom de théisme.

On peut faire les mêmes remarques à propos du principe de l'immanence comme principe de la révélation. D'après le théisme, la révélation ne peut être qu'une communication de Dieu transmise par des moyens physiques ou magiques à l'homme placé en face de lui; elle ne peut jamais être une perception directe de la présence de Dieu dans notre propre esprit, une pareille présence ne se comprenant que là où Dieu est essentiellement immanent à l'esprit de l'homme. D'après le théisme, cette immanence a seulement lieu chez les personnes possédées de l'esprit divin; mais, d'après le panthéisme, elle existe chez nous à l'état normal, sans que nous en ayons conscience. L'importance du principe de la révélation vient de ce qu'il n'est pas indifférent, pour l'efficacité du principe de la délivrance, de savoir comment ce dernier s'est manifesté à la conscience religieuse; il faut que celle-ci se soit pénétrée directement de la certitude de l'identité de notre être avec Dieu ou de l'immanence, afin que cette conviction de l'identité puisse développer dans notre âme la force nécessaire pour agir comme principe de délivrance. Toute révélation extérieure peut seulement exister et faire naître indirectement la révélation intérieure; elle ne peut pas remplacer cette dernière. Une connaissance abstraite de l'identité de l'être de l'homme avec Dieu, produite par la réflexion discursive ou par un raisonnement philosophique, a donc par elle-même aussi peu de valeur religieuse que la croyance en cette identité appuyée sur le témoignage de personnes dignes de foi; l'une et l'autre ne peuvent acquérir qu'indirectement de l'importance au point de vue religieux, en excitant la perception intuitive de cette vérité, laquelle est seule capable d'agir assez fortement sur le sentiment religieux pour l'élever.

Autant il est nécessaire de distinguer entre la révélation indirecte et directe, autant il est illogique d'établir une distinction entre la révélation générale et particulière ou entre la révélation ordinaire

et extraordinaire. Si l'on n'admet comme révélation proprement dite que celle qui est faite intérieurement ou directement, il ne peut y avoir dans cette dernière que des différences de degré. Pfleiderer fait aussi ressortir ce fait ; cependant il semble croire que la distinction dont nous parlons plus haut, faite évidemment en faveur des fondateurs de religions, peut avoir une certaine valeur si on la ramène à la distinction entre la révélation naturelle et surnaturelle, en tant que, chez ceux qui ont été particulièrement favorisés sous le rapport des révélations, l'inspiration divine a un tel degré de force que la personnalité humaine se trouve placée à l'arrière-plan. Mais, d'après les hypothèses de Pfleiderer lui-même, cette opinion n'est pas soutenable, car l'acte religieux de la révélation n'est pas un produit de deux facteurs, de l'humain et du divin, avec des degrés divers d'intensité; mais, partout où il a lieu, il est à la fois entièrement divin et entièrement humain, de sorte qu'on peut seulement chercher une différence dans le degré de son développement à l'état de conscience.

Pfleiderer montre lui-même l'inanité de la distinction que l'on fait ordinairement entre la révélation surnaturelle, représentée par le supra-naturalisme, et la révélation naturelle, représentée par le naturalisme. Celui-ci a raison de nier une révélation qui dépasse la compréhension naturelle de l'intelligence humaine; celui-là a raison de dédaigner une révélation dont l'unique source est la connaissance humaine naturelle prise dans son sens restreint. En réalité, l'acte religieux est purement naturel, si l'on comprend dans la nature humaine l'immanence de l'absolu; mais il est à la fois surnaturel et naturel, si l'on emploie le mot nature en opposition avec l'intelligence supérieure de l'homme. D'après sa forme, l'acte religieux est naturel dans tous les sens de ce mot, en tant qu'il est lié lui-même, ainsi que son contenu, aux lois psychologiques de la représentation et de la motivation; il est surnaturel par son essence et par son but, en tant qu'il repose sur le fondement transcendantal de l'esprit individuel et qu'il se rapporte lui-même d'une manière transcendantale à ce fondement transcendantal. C'est précisément parce que l'esprit humain repose sur une base transcendantale qu'il est en état de s'élever par des moyens naturels au-dessus de son mode d'existence purement naturel ou au-dessus de sa nature purement humaine, afin de réaliser sa nature idéale divine, car c'est uniquement de cette façon qu'il accomplit son vrai but ou sa vraie nature. Dans ce sens, la révélation n'est pas une inspiration venant de l'extérieur, mais un résultat de l'activité propre de l'esprit humain d'après ses lois immuables ; cependant l'esprit humain n'at-

teindrait jamais ce résultat par son activité propre, si l'homme était un simple être de la nature ou une créature étrangère à Dieu, si son essence n'était pas l'essence de Dieu, et si ses facultés n'étaient pas des moyens voulus par Dieu pour des buts divins.

Sur tous ces points, Pfleiderer mérite notre entière approbation; cependant nous rencontrons certains passages qui semblent se prêter à une fausse interprétation supra-naturaliste de la part des théologiens. Il dit, par exemple : « Par conséquent, dans tout acte religieux, dans toute élévation de la conscience de soi-même et du monde, il se produit une *révélation de Dieu à l'homme*, une manifestation de la base créatrice du moi et du monde, dans laquelle elle se fait connaître et sentir..... Le rapport subjectif dans la foi et l'amour de Dieu n'est lui-même possible que comme acte objectif du Dieu qui s'atteste activement dans l'homme, l'élève au-dessus de son état naturel et se révèle à lui tel qu'il est, c'est-à-dire comme l'esprit absolument libre et libérateur... Nous avons vu plus haut que tout acte véritablement religieux est à la fois un acte divin où Dieu se révèle, se communique à l'homme, et un acte de foi humain où l'homme se remet entre les mains de Dieu. » On peut interpréter ces propositions dans le sens spéculatif, mais on peut aussi les interpréter dans le sens supra-naturaliste, et cette dernière interprétation semble presque commandée par les termes mêmes du dernier passage. Pour marcher à pas sûrs entre les deux voies, il faut s'attacher à l'idée que du côté de Dieu on peut seulement chercher le fondement transcendantal immuable de l'activité religieuse de l'homme, mais que tout ce qui est réellement un acte est entièrement du ressort de l'activité humaine. De cette façon, la révélation et la foi ne sont pas deux actes de différents sujets se combinant dans une unité; ils sont un seul et même acte d'un seul sujet, et reçoivent seulement des noms différents, selon qu'on envisage l'activité productrice de l'homme ou sa réceptivité à l'égard de ce qu'il produit lui-même. De cette façon aussi, la révélation est moins un acte par lequel Dieu se révèle à l'homme qu'un état où Dieu est révélé dans l'homme par l'activité humaine de l'esprit, laquelle repose certainement sur un fondement divin, et, au lieu de dire que Dieu se manifeste, il vaudrait mieux dire que l'homme pénètre en Dieu; or, pour cela, il faut qu'il soit d'une essence divine ou un homme-dieu. Sans doute, le sujet absolu ou Dieu est aussi à titre de fondement transcendantal de l'esprit humain ce sujet particulier et par conséquent l'activité humaine peut être appelée une activité de Dieu; mais d'une part cette observation se rapporte seulement à Dieu en tant qu'il agit non comme Dieu, mais comme homme, et d'autre part

elle convient non seulement aux actes religieux, mais encore à tous les actes profanes de l'esprit humain, de telle sorte que le caractère spécifique de l'acte religieux ne doit pas être cherché dans l'état subjectif abstrait de Dieu, mais dans le mode spécifique de l'activité humaine, qui d'après sa nature conduit directement au rapport transcendantal avec son fondement transcendantal.

Il est clair que le concept de la révélation, tel qu'il vient d'être exposé, fait paraître le rôle des fondateurs de religions sous un tout autre jour que ne le fait le concept supra-naturaliste de la révélation. L'action historique des fondateurs de religions apparaît maintenant comme une opération régulière de l'intelligence, et sa portée dépend en partie du degré d'intensité avec lequel le principe de l'immanence s'est manifesté chez eux, en partie de l'énergie de caractère de l'homme chez lequel cette élévation religieuse s'est rencontrée, enfin en partie de l'accord entre le développement intellectuel de l'époque et les formes accidentelles revêtues par la révélation au moment où elle a eu lieu. C'est précisément la partie la plus passagère de ce revêtement qui a produit assez souvent les effets historiques les plus grands et qui a aidé aux choses ayant une valeur permanente à se faire la place qu'elles eussent difficilement acquise par elles-mêmes. « Bien plus, celui qui examine le développement historique sans parti pris ne peut pas s'empêcher de reconnaître que les principes nouveaux dans l'histoire religieuse aussi bien que dans l'histoire profane, au moment où ils apparaissent chez les personnalités qui ouvrent la voie à l'humanité, se montrent dans toute leur énergie, dans toute leur fécondité, mais nullement dans leur clarté et leur pureté la plus parfaite. C'est au contraire une loi historique générale que les nouveaux principes, à leur apparition, se confondent encore sous beaucoup de rapports avec les traditions anciennes dont ils ont d'abord à se détacher. Comme les éléments les plus contradictoires fermentent encore dans un mélange confus, les idées les plus étranges se combinent et s'allient étroitement; bien plus, l'efficacité des principes nouveaux est précisément liée intimement aux formes de l'ancien monde, au-dessus duquel ils cherchent à s'élever et qu'ils sont destinés à renverser. Ici, comme partout, le développement progressif n'est pas seulement une propagation extensive; c'est à la fois un travail intensif d'achèvement, de purification, en un mot de perfectionnement. »

Si la différence entre la révélation religieuse d'un fondateur de religion et celle d'un membre de la communauté ne peut pas être portée du relatif à l'absolu, on peut encore moins en agir ainsi à l'égard de différents fondateurs de religion. Le parallèle entre

Bouddha et le Christ s'impose d'une façon particulière, puisque, d'après Pfleiderer, le bouddhisme et le christianisme sont tous deux des religions de délivrance et qu'ils possèdent l'un et l'autre le seul principe vrai de la délivrance, celui de l'immanence. Remarquons seulement cette différence que le bouddhisme est abstrait, idéaliste et quiétiste, tandis que le christianisme est réaliste, actif et productif; mais reconnaissons en même temps que chacune de ces religions a certains avantages appropriés aux races et aux populations sur lesquelles elles ont étendu leur empire.

L'écart entre la doctrine de Pfleiderer et la tradition chrétienne relative au rôle du Christ devient encore plus marqué si nous examinons de plus près comment il envisage le principe de la délivrance. D'après ce que nous avons dit plus haut de la position du protestantisme spéculatif à l'égard du problème de la délivrance religieuse, il doit nécessairement regarder comme une invention anti-rationnelle et anti-historique de la conscience de la communauté chrétienne, la doctrine de l'Eglise concernant la délivrance opérée par le Christ, qui repose sur l'enseignement de saint Paul et de saint Anselme. Car « dans l'idée qu'une communauté religieuse se fait de la personnalité et des actes de son fondateur se réfléchit et s'objective sa propre conscience religieuse ou son opinion touchant l'essence de sa religion ». C'est ainsi par exemple « que l'œuvre de la délivrance est, d'après saint Paul, le compromis entre l'amour et la colère de Dieu. » N'avons-nous pas là le reflet objectif de la conscience religieuse de l'ancien pharisien et de l'apôtre actuel, chez lequel l'idée de la filiation et celle de la loi luttaient encore et cherchaient à se concilier par toutes sortes de compromis?

Dans toute l'histoire du christianisme, la conception externe de l'œuvre de la délivrance prédomine, parce que la conception représentative éprouve le besoin de contempler les principes internes et psychiques du péché et de la délivrance sous une forme concrète et sensible, c'est-à-dire de les personnifier (dans Adam et Jésus-Christ). « Certainement, la conscience représentative corrige à son tour l'insuffisance de cette conception, du moins pour la pratique religieuse, en ce qu'elle place à côté du fait extérieur ayant eu lieu une fois un fait intérieur continu.... Jésus-Christ a opéré une fois dans les temps passés par sa mort corporelle la réconciliation de l'homme avec Dieu; mais nous devons tous opérer cette réconciliation en tout temps en nous-mêmes par la mort spirituelle du vieil homme, en sacrifiant à Dieu notre volonté égoïste. »

En présence de cette conception à la fois externe-sensible et interne-psychique, la conscience religieuse a éprouvé une double

difficulté : d'un côté, elle ne pouvait pas se contenter de la conception purement intellectuelle, mais elle devait maintenir la représentation externe comme le fondement possible de cette conception, et d'autre part elle se trouvait dans la nécessité de rattacher la représentation à un fait éloigné dans le temps et l'espace. Alors l'activité de la représentation est intervenue de nouveau et a créé des personnes intermédiaires destinées à combler l'éloignement entre l'homme et l'auteur ou le médiateur de la délivrance. Comme le culte de Marie et des saints, qui prit ainsi naissance, et le caractère divin attribué aux prêtres ne firent qu'augmenter le mal produit par l'éloignement de Dieu, le protestantisme eut parfaitement raison de les rejeter; mais, « au lieu de corriger radicalement la conception fondamentale défectueuse, qui consiste dans l'identification d'un principe divin avec sa manifestation humaine, il n'en rejeta qu'une moitié, ce qui a rapport à l'Eglise et à la tradition, mais il la laissa subsister intacte dans le Christ et dans l'Ecriture. C'est ainsi qu'en renonçant à l'erreur on perdit aussi la part de vérité contenue dans la doctrine catholique touchant la délivrance, et que la conséquence logique formelle fut remplacée par une demi-mesure illogique... Si l'on se place sur le terrain de la doctrine catholique relative au salut, qui reconnaît *à priori* la possibilité d'œuvres méritoires excédantes et la transmission de leur mérite, la théorie de la *satisfaction* enseignée par saint Anselme est tout à fait logique. A proprement parler, elle nous présente l'œuvre du Christ seulement comme le prototype des pratiques de l'Eglise, lesquelles sont ainsi justifiées comme l'image et la continuation de l'œuvre du Christ. Mais, autant cette théorie de la réconciliation de saint Anselme est logique au point de vue du dogmatisme catholique, autant elle est évidemment inconséquente au point de vue de la doctrine protestante touchant le salut. Par ses idées plus rigoureuses sur la liberté absolue de la grâce et sur l'obligation d'accomplir toutes les œuvres réellement bonnes, elle rejette en principe la possibilité d'actes méritoires excédants et retient néanmoins la doctrine de saint Anselme touchant le mérite infini de Dieu; en outre, par ses vues plus profondes et plus morales sur la responsabilité de chacun, elle repousse en principe la transmission des mérites de l'un à l'autre, et retient néanmoins la doctrine de saint Anselme touchant la transmission du mérite du Christ à l'humanité pécheresse.... Ainsi le protestantisme s'arrête à moitié chemin, en niant la délivrance par des actes méritoires *au sein de l'Eglise*, et en l'admettant *au commencement* de l'Eglise.

La théorie rationaliste de la délivrance est aussi peu satisfaisante que celle du supra-naturalisme. Si celui-ci a tort de chercher l'identité

du divin et de l'humain dans la personnalité unique d'un libérateur au lieu de la chercher dans la conscience autonome de toute âme religieuse, le rationalisme a tort de nier la divinité faite homme dans un homme particulier, par le seul motif qu'il la nie dans l'humanité en général; il fait disparaître ainsi tout caractère divin de la religion, ou du moins il le recule jusqu'à un au delà transcendant à l'homme. La philosophie religieuse spéculative évite les deux défauts et combine ce qu'il y a de vrai dans les deux systèmes, en conservant le contenu religieux du supra-naturalisme et en contentant cependant toutes les exigences critiques du rationalisme. La solution spéculative de cette question se distingue de toutes les autres tentatives de concilier les deux extrêmes, en ce que celles-ci continuent d'identifier le principe de la délivrance avec le fondateur de la religion de la délivrance, tandis qu'elle voit dans cette identification un vain préjugé et le véritable obstacle qui empêche de résoudre les contradictions inhérentes à ces tentatives. Dans sa dogmatique, Biedermainn a démontré ce fait en vrai maître. Toute tentative de maintenir dorénavant cette identification est blâmable à un double point de vue : elle est contraire à l'histoire et à l'esprit philosophique; elle est obligée d'un côté de présenter une fiction idéale comme un fait historique, et d'un autre côté elle attache à un principe idéal un lest historique qui en trouble nécessairement la pureté et qui, étant démontré faux par la critique, empêche l'admission des principes.

Il faut nécessairement renoncer à considérer Jesus-Christ comme libérateur dans le sens admis jusqu'ici, après qu'on a écarté plus haut par la critique des doctrines de la délivrance extérieure la possibilité de regarder la mort de Jésus-Christ sur la croix comme son véritable acte de délivrance. Si l'on voulait encore lui donner le nom de libérateur, il faudrait bien comprendre que cette dénomination pourrait seulement être prise dans un sens qui s'applique tout aussi bien à Gautama Bouddha, et l'orthodoxie elle-même pourrait bien ne pas tenir à voir dans Jésus-Christ un pareil Sauveur. Ce n'est plus le Jésus historique de Nazareth que le protestantisme considère comme le libérateur; c'est un être idéal auquel on a donné ce nom et qui est la *personnification symbolique* du principe purement spirituel de la délivrance, absolument comme on pourrait reconnaître aussi au culte catholique des saints une valeur symbolique; Jésus lui-même doit se contenter de l'honneur d'avoir enseigné aux habitants des pays méditerranéens le principe de la délivrance dont il présente le type réalisé [1]. L'image idéale du Christ avec les liens symboliques

1. Cf. l'écrit de Pfleiderer : *Zur religiösen Verständigung*. Troisième discours : *Erlösung und Erlöser* » (Berlin, 1879).

qui le rattachent à l'histoire est vantée par Pfleiderer « comme le moyen le plus commode et le plus efficace pour enseigner et vivifier constamment le principe de la délivrance dans le sein de la communauté » ; dans le Jésus historique, on doit honorer le fondateur de la communauté chrétienne, qui transmet à tous ses membres futurs le principe de la délivrance.

Ainsi la christologie du protestantisme spéculatif se réduit d'une part à la recommandation pédagogique de s'attacher à l'image du Christ comme à une création symbolique idéale, et d'autre part à la demande de vouer un culte historique au fondateur du christianisme, religion de la délivrance immanente. Celui qui examinera de près ce reste de la christologie trouvera qu'il est trop mince et trop insignifiant pour qu'on ait le droit de se dire encore chrétien, quand on a retranché du christianisme la divinité du Christ, son rôle comme libérateur, la trinité, ainsi que le libre arbitre et l'immortalité. Si ces dernières négations impriment au protestantisme spéculatif le caractère d'une secte fortement divergente dans le sein du christianisme, le refus de voir dans le Christ un rédempteur personnel l'exclut, aux yeux de tous les croyants, de la communauté de ceux qui veulent maintenir leur religion de la rédemption comme une religion chrétienne. Si le protestant spéculatif dit qu'il trouve dans le Christ sa réconciliation avec Dieu et sa félicité, il a conscience que l'expression Christ prise dans le sens abstrait désigne un principe impersonnel, universel, et que sa représentation figurée par un Christ personnel, idéal, doit uniquement être comprise dans un sens symbolique, sans que la fiction symbolique puisse prétendre à être une vérité historique ou métaphysique. En présence d'une pareille transformation de la vérité absolue en un symbole fictif, tout chrétien croyant doit nécessairement regarder la tentative de se rattacher à la tradition chrétienne comme un jeu puéril avec des fictions; à ses yeux, la seule négation de l'activité personnelle du Sauveur crucifié pour délivrer l'humanité suffit pour refuser le titre de chrétien à ceux qui se placent à un pareil point de vue.

Maintenant, quel jugement un non-chrétien portera-t-il sur la prétention du protestantisme spéculatif à être une religion chrétienne? Non seulement il trouvera que les vrais chrétiens ont raison de ne pas admettre cette prétention, mais il dira encore que celle-ci pouvait seulement naître et être soutenue d'une façon spécieuse, parce que le point de vue historiquement spéculatif est devenu infidèle à lui-même, au sens historique aussi bien qu'au sens spéculatif. Nous allons justifier ce jugement par rapport à l'image symbolique du Christ et par rapport au culte voué au fondateur de la religion.

Le protestantisme spéculatif, comme nous l'avons vu, prétend se distinguer de toutes les vaines tentatives pour réconcilier le Christ historique avec le principe immanent de la réconciliation, en ce qu'il reconnaît leur incompatibilité et qu'il rejette tout essai de les identifier comme une représentation pleine de contradictions et qui empêche de comprendre d'une façon adéquate le principe de la délivrance. Si, malgré cela, il maintient cette fusion représentative contradictoire comme une image idéale du Christ, il agit à la fois contre sa conscience historique, qui lui dit que le Jésus historique n'était pas ce Christ idéal, et contre sa conscience spéculative, qui lui dit que le principe immanent de la délivrance est universel, impersonnel, purement intellectuel et pouvant seulement être personnifié si on le met en contradiction avec lui-même. Si le protestantisme spéculatif conserve néanmoins son image idéale du Christ à titre de fiction purement symbolique, il a le choix entre l'alternative suivante : ou bien, ce symbole dénué de toute vérité abstraite possède une vérité religieuse, ou bien il n'en possède pas; dans le premier cas, il admet la doctrine de la double vérité, qu'il a lui-même jugée être une position de retraite intenable; dans le second cas, il veut nous faire commettre ce contre-sens psychologique de symboliser notre savoir dans une fiction qui est diamétralement contraire à ce que nous savons. En outre, l'expression *symbole* est un masque qui ne convient pas du tout ici; un idéal personnifié pourrait seulement être appelé symbolique, en tant qu'il est une fiction pure, étrangère à l'histoire; au contraire, l'union entre un pareil idéal symbolique et une personnalité historique ne pourrait plus, en aucun cas, être appelée symbolique; mais elle est, à tous les points de vue, un mélange monstrueux de fiction symbolique et historique. « Un type dont on ne sait s'il est historique ou idéal » n'est ni chair ni poisson ; c'est la fiction incompréhensible que la « théologie de la réconciliation » nous montre dans la christologie; mais, pour le point de vue du protestantisme spéculatif, l'admission d'un pareil type est à la fois une renonciation à ses principes et un retour à l'indétermination et à l'obscurité de la théologie de réconciliation.

Si les anciens temps ont fait subir des transformations fondamentales à leur conception du Christ, ce fait ne donne pas à notre époque le droit de se permettre des transformations analogues; car ce qui se faisait alors sans qu'on s'en aperçût, parce qu'on agissait inconsciemment, se ferait maintenant avec pleine conscience; le sens historique et critique de notre époque doit donc également s'y opposer. La tradition historique et le besoin spéculatif ont tra-

vaillé de concert à former l'image du Christ telle que l'Église se la représente et y sont mêlés comme la chaîne et la trame; mais, si l'ancienne Église pouvait se livrer à ce travail inconsciemment, aujourd'hui nous ne voyons plus seulement l'image telle qu'elle est sur le tissu; nous reconnaissons la chaîne et la trame, et nous en avons décidément fini avec ce tissage. Nous avons appris que l'identification du principe de la délivrance avec le fondateur est une illusion historique et une contradiction de l'intelligence, et, quelque grande qu'ait été la valeur de ce type idéal, aussi longtemps qu'on a cru à sa vérité absolue, cette valeur est complètement nulle pour celui qui a pénétré au fond de cette illusion contradictoire. Si des hommes s'adonnant à la philosophie religieuse spéculative, qui ont eux-mêmes aidé à dévoiler cette illusion, veulent continuer à lui attribuer une valeur pratique, il y a là une profonde méconnaissance de ce qui est possible psychologiquement. Cette erreur peut s'expliquer seulement par ce fait que c'est précisément dans les communautés éclairées que l'hypocrisie religieuse est habituée à se soumettre aux exigences les plus absurdes.

Il est évident que la fausseté de cette christologie spéculative doit aussi exercer une certaine influence sur le culte religieux qui s'appuie essentiellement sur la christologie. Le sacrement de la communion ou le mystère de la mort du Christ est le pivot du culte chrétien, comme le symbole de l'image du Christ est le fond des discours de la chaire chrétienne, de sorte qu'en dévoilant la fausseté de la christologie on montre en même temps l'inanité du culte qui repose sur elle. « La vérité de toutes ces représentations (sur le sacrement) consiste en ce que, dans le culte, nous ressentons la présence divine; l'erreur consiste seulement en ce que la présence intérieure dans l'esprit de l'adorateur est confondue avec la présence extérieure dans le matériel de la solennité; si cette vérité-là constitue le mystère du culte, cette erreur-ci est la source de toutes les superstitions et de tous les actes miraculeux qui s'y rattachent si facilement et si fréquemment. » En d'autres termes : le sacrement excite une élévation religieuse dans celui-là seulement qui, d'une part, apporte déjà subjectivement ce qu'il vient chercher, et d'autre part s'approche avec l'idée qu'il le trouve seulement dans l'acte objectif. Le sacrement est donc, comme la prière, intérieurement efficace pour celui qui croit à son efficacité, mais non pas pour celui qui n'y croit pas; par conséquent, il n'a aucun effet sur celui qui a découvert l'illusion d'après laquelle nous croyons que ce qui a été apporté inconsciemment est le résultat objectif de l'acte du culte. Dès que nous comprenons, l'illusion meurt, et avec elle s'évanouis-

sent tous ses produits. Souhaiter qu'elle nous revienne, afin de jouir encore de ses fruits, est aussi vain qu'insensé, parce que, le jour où nous comprenons que les fruits ont mûri en nous-mêmes, nous arrivons à la source vraie et directe de ce que nous avions cherché et trouvé auparavant par une voie détournée. La philosophie spéculative de la religion ne supprime pas complètement le culte, mais seulement ses formes extérieures; elle ne détruit pas le mystère religieux, mais elle le réduit au mystère de tous les mystères, à l'immanence de l'absolu. Ce qu'il est impossible de comprendre, c'est que Pfleiderer parle encore du mystère de la mort du Christ, puisque, d'après sa doctrine, la mort de Jésus n'est pas plus mystérieuse et ne nous touche pas plus que la mort de tout autre homme pieux.

Pfleiderer fait à tout égard de vains efforts pour nous faire accepter l'image idéale symbolique du Christ, car, d'après ses propres hypothèses, elle est devenue, grâce au principe intellectuel immanent de la délivrance, tout aussi inutile qu'inefficace. Si un symbole de cette espèce, se rattachant à une figure historique, succombe sous les contradictions de cette alliance, il peut encore moins subsister comme symbole idéal, sans lien avec l'histoire et planant tout à fait dans le vague, car il est uni d'une façon si étroite et si indissoluble au Jésus historique que son maintien est tout à fait impossible en dehors de cette union. Celui qui a conscience du principe immanent de la délivrance sous sa forme intellectuelle écartera le symbole comme une superfétation fantaisiste, féconde en erreurs; celui, au contraire, qui désire une forme représentative du principe pour satisfaire son besoin religieux, ne se contentera pas d'une personnification symbolique; il exigera une personnification réelle pour honorer le libérateur personnel dans le principe personnifié de la délivrance; il ne pourra pas non plus se passer d'une expression représentative du processus de la délivrance dans le sens de la théorie de la satisfaction. Si le désir d'une forme représentative des idées religieuses est assez légitime pour permettre d'avoir recours à des fictions contradictoires, c'est chose tout à fait arbitraire que de poser une limite dans cette direction, et la même observation s'applique à la tentative de justifier de pareilles fictions par leur prétendue utilité pédagogique.

A l'un et à l'autre point de vue, le protestantisme spéculatif se trouve dans une fausse position, tout comme le protestantisme libéral; il doit ou bien se contenter de la conception intellectuelle du principe de l'immanence, ou, s'il trouve celle-ci insuffisante et reconnaît la nécessité d'une personnification, il doit rejeter ce principe panthéiste de la délivrance propre et retourner à la doctrine théiste,

chrétienne, de la délivrance opérée d'une manière miraculeuse par le Sauveur. Désirer un libérateur extérieur à moi-même, transcendant à ma conscience, cela n'a de sens que si je reconnais un Dieu extérieur à moi-même ou transcendant; mais, dès que j'admets que Dieu est immanent à moi-même, le principe immanent de la délivrance remplit mon but d'une manière bien plus parfaite que ne pourrait jamais le faire un libérateur extérieur à moi-même. Celui qui ne croit pas pouvoir se passer d'un libérateur prouve par là qu'il n'est pas encore mûr pour le protestantisme spéculatif; celui qui porte en lui le principe de l'immanence non comme une connaissance abstraite et discursive, mais comme une intuition directe, un sentiment vivant, celui-là est au-dessus de toute délivrance par le Christ ou par tout autre libérateur, c'est-à-dire il a renoncé à la religion chrétienne de la délivrance tout aussi bien qu'au théisme chrétien.

Après toutes ces considérations, il pourrait paraître superflu d'examiner de plus près la position à l'égard du fondateur de la religion chrétienne de la délivrance, puisque ce culte historique sera toujours loin de pouvoir offrir une compensation quelconque pour la suppression des rapports avec le libérateur personnel, suppression qui écarte toute prétention légitime du protestantisme libéral au titre de religion chrétienne, quels que soient les liens de vénération qui le rattachent à Jésus comme fondateur de religion. Cependant cet examen n'est pas dénué d'intérêt, puisqu'il décide la question relative à la continuité historique, où le protestantisme spéculatif prétend se trouver à l'égard de Jésus, comme fondateur du christianisme. Il serait possible, en effet, que ce protestantisme rétablît réellement, comme il le soutient, la vraie teneur intellectuelle des doctrines du fondateur de la religion chrétienne, tandis que le développement du christianisme, tel qu'il a eu lieu jusqu'à présent, n'a fait que la défigurer et l'obscurcir. Deux choses sont hors de doute : la première, c'est que la religion chrétienne n'est pas du tout conforme aux doctrines et aux vues du Christ, et la seconde, c'est que le protestantisme spéculatif se place, sur toutes les questions essentielles, à un point de vue opposé à celui des doctrines religieuses chrétiennes. Il s'agit seulement de savoir si la différence entre la doctrine du Christ et la dogmatique chrétienne ultérieure repose sur les mêmes points que la différence entre le protestantisme spéculatif et cette dernière. Si tel est le cas, le protestantisme spéculatif pourrait certainement soutenir avec raison qu'il est appelé à rétablir le vrai christianisme, qui, dans la doctrine actuelle de l'Église, se trouve seulement à l'état embryonnaire ou plutôt comme une addi-

tion inconséquente, et qui pouvait seulement occuper le premier plan chez les mystiques et les hérétiques.

Ici, il faut dire que le protestantisme spéculatif se livre à une illusion historique encore plus grande que toute l'Église chrétienne. Comme elle, il croit que le point de vue de sa doctrine peut être regardé comme essentiellement identique à celui de Jésus-Christ. Cette illusion est d'autant plus impardonnable dans le protestantisme spéculatif qu'il a des prétentions au sens historique et à la fidélité historique, prétentions que n'a pas l'Église en tant qu'Église. Jamais il n'est venu à l'idée de Jésus-Christ de méditer sur la transcendance et l'immanence et de prêcher un Dieu immanent et une délivrance immanente en opposition avec le concept de la création et la conscience transcendantale d'un Dieu tels qu'ils existaient chez son peuple. Jamais il n'a compris l'idée de la filiation avec Dieu autrement que dans le sens d'un rapport familial patriarcal; nulle part cette idée ne constitue le point principal de sa prédication, qui, au contraire, roule sur l'avènement prochain du royaume de Jéhovah et sur les moyens de parvenir à y entrer.

Dans Paul, nous trouvons des passages qui peuvent être interprétés dans le sens du principe de l'immanence; mais, d'une part, on est aujourd'hui porté à pousser un peu trop loin ce genre d'exégèse; d'autre part, ces passages se présentent comme des inconséquences manifestes dans la doctrine de Paul, laquelle jouit précisément d'une si grande autorité dans la dogmatique chrétienne à cause de son enchaînement systématique. Dans le Nouveau Testament, l'Évangile de Jean se rapproche plus de la religion de l'immanence; cependant nous n'y rencontrons aucune déclaration formelle en faveur de l'immanence. Aussi cet écrit n'a-t-il pas pu déterminer l'Église à faire des concessions importantes dans ce sens, abstraction faite de la relation d'immanence admise dans le sein de la Trinité d'après l'Évangile de Jean, pour faire compensation à l'immanence refusée à l'humanité. Le principe de l'immanence, tellement conforme à l'esprit arien que celui-ci a une tendance invincible à le soutenir, a en vérité cherché de tout temps à s'implanter dans l'Église sous une forme plus ou moins confuse; mais il a toujours échoué dans cette tentative, à cause de son incompatibilité avec les théories fondamentales de la religion chrétienne de la délivrance, et il a toujours été justement attaqué comme une hérésie. Dans l'Évangile de Jean, nous ne devons voir que le premier essai d'une modification arienne du christianisme issu de source sémitique, essai qui devait rester aussi inutile que tous les suivants, parce qu'il fallait renverser toutes les bases fondamentales du système

judéo-chrétien, avant que le principe de l'immanence pût se développer librement.

Jésus lui-même ne pouvait pas songer à enseigner le principe de l'immanence, qui est diamétralement opposé à sa conception du monde, ni surtout à en faire la pierre angulaire d'une nouvelle religion universelle qu'il n'avait jamais eu l'idée de fonder. Il est vrai que Jésus n'est pas le vrai fondateur de la religion chrétienne de la délivrance (c'est plutôt saint Paul, qui n'a connu ni la personne ni la doctrine de Jésus); mais il est également vrai que Jésus peut encore bien moins être désigné ou vénéré comme le fondateur de la religion de la délivrance immanente. Il n'est ni le seul ni le premier qui ait enseigné une religion de la délivrance; mais son enseignement, sous ce rapport, n'est pas plus parfait que celui des autres, et surtout n'a pas été représenté par le protestantisme spéculatif. On ne peut donc pas voir quels rapports de continuité existent entre ce dernier et Jésus, ou à quel point de vue le protestantisme spéculatif pourrait considérer Jésus comme son fondateur. Une continuité directe est absolument inadmissible; elle n'aurait d'autres fondements que la communauté de certains principes moraux qui reviennent dans la plupart des religions et des systèmes. Une continuité indirecte par l'intermédiaire du christianisme pourrait seulement être constatée dans le même sens que celle entre une série de trois météores dont l'un succède à l'autre en se pénétrant des éléments de celui qui l'a précédé, avant de le remplacer.

Autant la religion de la délivrance universelle fondée par Paul est éloignée du judaïsme talmudique de Jésus modifié par la proclamation de l'approche du royaume de Dieu, autant la religion de la délivrance immanente enseignée par le protestantisme spéculatif est éloignée de la religion de la délivrance extérieure miraculeuse enseignée par le christianisme de Paul. L'opposition entre la religion de l'immanence et le christianisme est bien plus grande que celle entre la religion de la délivrance chrétienne et la religion juive de la loi; ces deux dernières ont pour base commune le système théiste du monde, tandis que la première est basée sur le système contraire du panthéisme. De même que la religion chrétienne de la délivrance s'efforçait d'exprimer d'abord son contenu intellectuel essentiellement nouveau en se servant des formules contraires de la dogmatique juive, de même le protestantisme spéculatif cherche à exprimer son contenu essentiellement nouveau, puisé non dans le christianisme, mais dans la philosophie spéculative allemande, en se servant des formules contraires de la dogmatique chrétienne, afin de lui donner une valeur religieuse pratique.

Aussi longtemps que l'esprit arien a cherché à faire prévaloir dans le sein du christianisme triomphant ses aspirations religieuses et intellectuelles vers le principe de l'immanence, il devait échouer contre la souveraineté incontestée de son adversaire. Mais, aussitôt que la néologie et le rationalisme théologique eurent dépouillé le dogme chrétien de son contenu propre, l'esprit arien put se développer en toute liberté à côté de la dogmatique minée intérieurement et amener la conscience religieuse au delà de l'hétéronomie de la religion de la loi et de la religion de la délivrance extérieure miraculeuse vers l'autonomie de la religion chrétienne. Cette spéculation allemande n'est donc pas de souche chrétienne; c'est sur les débris de la dogmatique chrétienne qu'elle élève au dieu nouveau, au dieu immanent, un temple que le protestantisme spéculatif entreprend de déparer en employant les vases de l'ancien culte.

Son contenu positif et religieux, ce protestantisme le doit non pas au christianisme, mais à la spéculation libre, opposée au système chrétien. Quant à son contenu chrétien ou prétendu chrétien, on ne peut y voir, comme nous l'avons démontré, que des additions illogiques, complètement insoutenables, en d'autres termes, des expédients pour couvrir la retraite. Comme protestantisme, c'est-à-dire comme secte chrétienne, le protestantisme spéculatif appartient déjà aujourd'hui à un passé mort; il apparaît comme un dernier rejeton « du christianisme en décomposition »; comme philosophie religieuse spéculative, il est, au contraire, le germe d'une nouvelle religion panthéiste de l'avenir, qui utilise les résultats de la philosophie spéculative pour satisfaire le plus possible le besoin religieux. Par les vues qu'il jette en arrière, il apprend à comprendre l'existence des dogmes dans le sens le plus élevé, et, ce que l'on *comprend* ainsi, on l'a déjà *dépassé*. Par sa tendance au progrès, il ouvre la perspective immense d'une nouvelle ère religieuse qui promet de conduire l'humanité aussi loin au delà du christianisme que celui-ci l'a conduite au delà du judaïsme. Dans les deux directions, il constitue un phénomène historique tel qu'il ne s'en produit pas à des siècles, mais à des milliers d'années d'intervalle.

E. DE HARTMANN.

HISTOIRE CRITIQUE

DE

JULES CÉSAR VANINI

(SUITE [1])

IV

Nous avons vu que le suprême désir de Vanini était de revenir à Paris. Pour s'en assurer les moyens, pour se faire des intercesseurs auprès du chancelier, il avait écrit l'*Amphithéâtre*, il avait flatté les jésuites et rompu des lances contre les *libertins*. Les troubles qui survinrent en France rendirent tout à coup cette haute tactique superflue.

Il n'était plus besoin de battre la place; le meurtrier de Silvius était libre de s'y glisser par surprise. Il laissa donc là toutes ses combinaisons, et dès les premiers jours du mois de juillet 1615, sans permission de personne, sans lettres de rémission, il s'aventurait à rentrer dans Paris sous l'habit ecclésiastique, qui, comme on sait, était le sien. Il pouvait y passer inaperçu. Ceux qu'il redoutait avaient bien d'autres occupations que de prendre garde à sa présence. Le prince de Condé et les grands à sa suite, jaloux de l'omnipotence de Concini, venaient de s'armer contre Marie de Médicis; d'un autre côté, les Parisiens, assez peu soucieux au fond des griefs des princes, mais extrêmement animés contre la camarilla italienne, sa morgue, ses rapines, sa prodigieuse fortune, étaient d'intention, sinon d'effet, du parti des rebelles. La ville était toute échauffée d'un esprit d'opposition. Comme ceux qui étaient l'objet de leur haine se trouvaient être précisément les ennemis de Vanini, — car on verra plus tard que le patron de Silvius ne pouvait être qu'un Italien, — il lui fut donné d'éprouver la douceur d'un état d'âme qu'il n'avait sans doute jamais connu : il put être sincère.

1. Voir les deux numéros précédents.

Les amis qu'il avait retrouvés à Paris ne pouvaient lui être d'un grand secours; il ne devait rien attendre, il le sentait bien, que de lui-même et de ses talents. C'était plus que jamais, grâce à ses voyages, un causeur instruit et spirituel, qui excellait à se faire valoir. Il était bien sûr qu'il saurait amuser et intéresser les gens d'esprit : le difficile était d'en trouver qui fussent d'humeur à l'obliger et en état de le servir, *rara avis*, surtout à la cour. Mais il était en veine de bonheur, et il n'eut pas besoin de chercher longtemps. Dès ses premières visites au Louvre, il avait remarqué un homme d'un certain âge, de dehors modestes, mais qui paraissait familier avec les plus grands seigneurs. Il avait été aux renseignements, et il avait appris que ce personnage était un Écossais qui avait été précepteur du jeune abbé de Redon, neveu de Bassompierre et du maréchal de Saint-Luc [1], et qui était resté le commensal et le conseiller intime de son ancien élève. Quelle occasion pour le philosophe, qui avait séjourné en Angleterre et qui voyait jour à gagner le cœur de cet étranger en lui parlant de son pays! Il ne lui fallut pas beaucoup de temps pour s'en faire un ami, et à son gré, mieux qu'un ami, un prôneur. — Bientôt après, ce qu'il avait souhaité arriva. L'abbé de Redon voulut voir ce jeune prêtre italien qu'on lui vantait sans cesse comme un homme d'une science merveilleuse et d'un esprit universel. Par les suites de l'entrevue, on peut juger s'il fut séduit à son tour. Soit pour son agrément, soit pour son instruction, Arthur d'Epinay Saint-Luc voulut s'attacher Vanini. Il le logea d'abord chez lui et lui donna place à sa table [2]. Il ne borna pas là ses bienfaits : il lui accorda encore une pension, sans lui imposer d'ailleurs des devoirs de clientèle bien rigoureux. Vanini n'avait jamais été si indépendant [3]. L'estime que son nouveau patron lui témoignait lui avait ouvert les meilleures maisons de la cour. Il fréquentait chez le nonce [4]; il était bien accueilli, ô fortune! chez le chancelier [5], dont il attendait son salut; il était admis à visiter de très-grandes et très-honnêtes dames à qui il disait des gaillardises

1. Rosset, *Histoires tragiques*, édition du mois d'août 1619, au chapitre « De l'exécrable docteur Vanini, autrement Luciolo, etc. » J'ai cherché six ans cette édition, qui fut supprimée presque aussitôt qu'elle eut paru. M. Charles Barry, de Toulouse, qui a bien voulu la chercher avec moi et pour moi, l'a trouvée en Angleterre. Son exemplaire, qui lui a coûté 50 francs, provient de la bibliothèque de Jean, duc de Rutland. Les autres éditions des *Histoires tragiques*, qui sont innombrables, ne font pas mention de Vanini. — J'apprends qu'un autre exemplaire de cette édition d'août 1619 se trouve à la bibliothèque de la ville de Chartres (Eure-et-Loir).

2. *De arcan.*

3. Rosset, *Histoires tragiques*, édition citée.

4. *De arcan.*, p. 169, 170. — 5. *De arcan.*, p. 489.

sous prétexte de faire le médecin [1]; enfin il était à son aise avec le toujours brillant Bassompierre, à qui l'abbé de Redon l'avait présenté [2]. C'est lui-même qui nous donne le détail de ces relations. Les bribes de conversation qu'il nous rapporte témoignent au reste de la liberté de ses allures et de ses discours dans ce monde si élevé : « Comment, madame, il ne vous arrive jamais de voir en rêve un beau jeune homme qui vous enivre de ses baisers! mais alors vous êtes malade! Ce n'est pas moi qui le dit, c'est Aristote, c'est Hippocrate, je vous le prouverai [3]. » « — D'où viennent les songes? demandait Nicolas Bruslart. — Monsieur le chancelier, suivant Hippocrate, la prudence est en raison de la chaleur normale du sang. S'il se refroidit, et c'est ce qui arrive dans le sommeil, elle diminue, elle ne suffit plus à écarter de l'esprit les vains fantômes, les images chimériques. — Mais cette opinion me plairait assez. — J'en ai une autre, monseigneur, qui me paraît préférable, etc. [4]. »

Mais ce fut surtout auprès des jeunes gens de la cour, presque tous frondeurs et presque tous *libertins*, — il faut entendre sur cela le P. Garasse, — que l'esprit de Vanini devait faire fortune. Cette jeunesse, qu'il venait de maltraiter si doctoralement dans l'*Amphithéâtre*, ne lui en gardait pas rancune. Elle se fût prêtée elle-même, à l'occasion, à de semblables palinodies : les lois étaient si rigoureuses, les juges si intolérants! *Intus, ut libet, foris, ut moris est*, c'était en Italie la règle de conduite de Cremonini, c'était la leur. Aussi observaient-ils fort exactement les pratiques extérieures de la dévotion [5]; ils se faisaient même un jeu, où Bassompierre était surtout habile, dans leurs conversations publiques, de réduire en poudre les huguenots [6]. Mais comme ils se rattrapaient dans leurs réunions, dans le secret de leurs parties de plaisir! ils y faisaient fête aux hommes de lettres qui leur donnaient à savourer de spirituelles impiétés; ils les aidaient de toute manière à scandaliser les dévots par la publication de leurs ouvrages, et, s'ils les voyaient ensuite en péril, ils les couvraient hardiment de leur crédit. Qu'on juge d'après cela s'ils firent bon accueil à un nouveau Lucien qui venait les approvisionner contre la religion établie d'arguments sérieux et d'épigrammes! En un rien de temps, dans ce milieu, Vanini devint l'homme à la mode; il eut — c'est lui qui parle — un nom cé-

1. *De arcan.*, p. 486. On trouvera quelques-unes de ses ordonnances aux pages 177, 248, 446. Elles prescrivent surtout des aphrodisiaques.
2. *De arcan.*, dédicace à Bassompierre, p. 6.
3. *De arcan.*, p. 486. — 4. *De arcan.*, p. 489.
5. Le P. Garasse, S. J., *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps.*, Paris, 1624.
6. *De arcan.*, dédicace, p. 6, et p. 422.

lèbre parmi les grands de France [1], et son audace, qui n'avait pas trop besoin déjà d'être excitée, mais qui semblait toujours s'ignorer, et qui excellait à se donner des airs d'innocence, ne vit plus rien au monde qu'elle ne pût affronter.

Il était véritablement enivré de la faveur dont il se sentait jouir; aussi, confiant sans mesure dans son habileté à tout dire et à tout faire passer, il osa d'abord faire éclater, non pas encore comme philosophe et comme médecin, mais en tant que prêtre, — n'oublions pas son caractère sacré, — toute l'indépendance de son esprit. Dans la situation qu'il avait conquise, il n'avait pas eu de peine à obtenir la permission d'aborder la chaire. Ce fut au quartier de la Place-Royale, dans les églises fréquentées par les gens de cour, qu'il se produisit comme prédicateur. Il semble qu'il le fit avec quelque succès, c'est-à-dire de manière à fixer sur lui l'attention; mais il ne contenta pas également tous ses auditeurs. S'il y en eut qui goûtèrent franchement la grâce, la facilité, la piquante nouveauté de son éloquence, il s'en trouva aussi plusieurs, « hommes doctes et versés aux controverses », qui prirent alarme de sa doctrine [2]. Etait-elle réellement répréhensible au point de vue catholique? et, si elle l'était, faut-il admettre que Vanini n'eut pas conscience de s'écarter de l'orthodoxie? Je crois qu'il eût été bien fâché que ses amis les grands seigneurs eussent eu de lui cette opinion. On sent qu'il était bien aise de passer à leurs yeux pour un fanfaron d'hérésie. Dans les *Secrets de la nature*, au cours d'une discussion philosophique, son interlocuteur lui demande pourquoi l'homme a été créé? Vanini rappelle alors avec complaisance que, dans l'un de ses sermons, il a résolu la question en ce sens que l'homme est un anneau de la chaîne des êtres, un intermédiaire destiné à relier ceux d'en haut à ceux d'en bas. Mais je croyais, dit l'autre, que c'était pour commander aux autres animaux? (on sait que c'est la doctrine de l'Église). — « Quoi donc! répond le philosophe, est-ce qu'il commande au basilic? Il prend les bêtes, c'est vrai; mais les bêtes aussi le prennent; le crocodile, la pieuvre en font leur victime. — Permettez! cette rébellion des animaux n'a eu lieu qu'après le péché : dans le paradis, tous obéissaient à l'homme; ô félicité de l'âge d'or! — Ce n'est pas la peine de gémir. Depuis le péché, les brebis n'ont pas cessé d'obéir; d'ailleurs, avant le péché, le serpent prêch... — Je vous entends. — Tout ce que je voulais dire, continue Vanini avec une ironie qu'il ne cherche pas à contenir, c'est qu'heureuse a été la

1. *De arcan.*, p. 3, 4.
2. Rosset, *Histoires tragiques*, édition citée.

faute d'Adam qui nous a valu d'avoir un tel Rédempteur!... Nous ne commandons pas seulement aux animaux. Comment donc! les anges même nous servent de pédagogues. Mais laissons ces choses aux doctes vieillards de la Sorbonne, et, pour nous, revenons à nos exercices philosophiques [1]. »

On voit quel était au fond l'esprit qui lui dictait ses sermons, esprit rationaliste et avant tout anti-dogmatique..... esprit de tous points damnable, allaient criant partout ceux qu'il appelle ses détracteurs [2]. L'autorité ecclésiastique, à laquelle on le dénonça, finit par s'émouvoir. Elle aposta des docteurs pour contrôler les opinions de cet étrange théologien. Vanini, qui sans doute ne se savait pas suspect, continua cependant de prendre avec les dogmes ses libertés habituelles. Mais, une fois, qu'il avait prêché à l'église Saint-Paul sur le commencement de l'Evangile de Saint-Jean, il énonça, paraît-il, des propositions si énormes, qu'on crut ne pas devoir le ménager plus longtemps. Quelques jours après on lui interdisait la chaire [3].

Il fut très sensible à cette disgrâce. Un contemporain, qui n'est pas des moins malveillants, prétend « que toutes ces circonstances fâchèrent M. l'abbé de Rhedon, et que désormais il ne fist plus si grand conte de Vanini qu'il faisoit auparavant [4]. » Comme il n'ajoute pas que l'abbé s'empressa de chasser le philosophe de sa maison, cette mauvaise humeur paraît fort peu probable. On ne croira pas volontiers qu'il ait pu ne voir dans Vanini qu' « un homme sçavant », et qu'il l'eût recueilli près de lui, comblé de faveurs si particulières, uniquement pour l'amour de la science. Par ce qu'on sait de l'intempérance de langue de Vanini, il est évident qu'une telle méprise n'aurait pas plus tôt commencé qu'elle aurait pris fin. — Arthur d'Epinay Saint-Luc était un cadet de grande famille, que Henri IV avait fait abbé des Bénédictins de Redon, uniquement pour l'enrichir. Il n'avait rien d'un moine, pas même l'habit. Laissant à un prieur le soin de gouverner son monastère, il se contentait de jouir à Paris des prérogatives et surtout des revenus considérables attachés à sa dignité. C'était ce qu'on appelait un abbé commendataire. Il cessa peu après d'être abbé de Redon pour devenir évêque de Marseille [5], c'est-à-dire en réalité qu'il échangea un bon bénéfice contre un meilleur, car il ne fut pas plus évêque qu'il n'avait été abbé. Suivant toute apparence, cet étrange prélat trouvait à satisfaire, avec son pensionnaire, ce goût d'impiété, disons mieux, cet appétit de critique qui se

1. *De arcan.*, p. 234, 235. — 2. *De arcanis.*
3. Rosset, *Hist. trag.*, édit. citée. — 4. Rosset, *Hist. trag.*, édit. citée. — 5. Rosset, *Hist. trag.*, édit. citée.

rencontre chez les grands seigneurs de ce temps-là avec la désuétude de la foi. Ni lui ni les *athéistes* de son espèce ne visaient évidemment à détruire la métaphysique de l'Eglise. Leur *libertinage* était absolument personnel ; ils auraient pu dire avec Horace : « Credat Judæus Apella, Ego non. » Mais, comme leur incrédulité était plutôt instinctive que délibérée, ils étaient bien aises d'apprendre des docteurs de profession qu'elle était fondée en raison. Or Vanini était passé maître en ce genre de démonstration. C'est même son talent d'indiquer, d'exprimer et de justifier, en pareille matière, les répugnances du sens commun qui constitue toute sa philosophie. C'était assurément à cause de ce talent qu'Arthur d'Epinay faisait de lui « si grand conte ». Aussi ne saurait-on admettre qu'il lui ait su mauvais gré de l'avoir exercé jusque dans la chaire ; s'il fit mine d'être fâché que Vanini eût compromis son patronage, ce ne fut sans doute que par grimace. Il lui conserva si bien son amitié, que c'est grâce à lui que notre philosophe, mis en goût de prosélytisme, trouva moyen de s'adresser encore au public et d'imprimer ce qu'il ne pouvait plus prêcher.

La publication des *Secrets de la nature* est une des mystifications les plus spirituelles qu'on ait imaginées contre la censure; elle était bien aussi des plus téméraires ; les troubles du temps n'avaient pas suspendu à Paris l'action de la justice. Gardiens ombrageux de l'orthodoxie, le Parlement et la Sorbonne n'avaient rien relâché de leur sévérité. Pour qu'il s'aventurât à les exciter contre lui dans la situation difficile et précaire où il se trouvait encore, — car, malgré ses relations avec le chancelier Bruslart, il n'avait pas cessé d'être sous le coup d'une condamnation capitale, — il faut que le philosophe y ait été entraîné. C'est du reste ce que le libraire Adrien Périer s'efforce de persuader au lecteur. Avec une emphase quelque peu napolitaine, le malin éditeur se donne, lui, pour un autre Prométhée qui aurait dérobé cet autre feu du ciel, le manuscrit des *Secrets*. Vanini, dont il fait un second Aristote, n'aurait été averti du larcin qu'au cours de l'impression, quand force était bien qu'il y donnât les mains, puisqu'on s'était passé de son consentement. Au surplus, le second Aristote serait resté étranger à la publication de son œuvre, et, si elle est divisée en livres et en chapitres, c'est que deux très honnêtes gens, et des plus doctes, auraient pris la peine d'y travailler [1].

Il y avait des raisons pour qu'aux yeux du public cet avis du libraire ne pût point passer pour un subterfuge. Evidemment, l'auteur s'était mis en règle avec l'autorité. Et qui donc aurait suspecté son ouvrage? Il paraissait avec privilège du roi. L'oncle d'Arthur d'Epinay,

1. *De arcan.*, avis de l'imprimeur.

Bassompierre, « le grand soleil de la cour, » Bassompierre lui-même, le serviteur de la reine et l'ami en général de tous les ministres, en avait accepté la dédicace. Bien plus, la Sorbonne en faisait le plus grand cas; Pierre-Edmond Corradin, gardien des Minimes, et Claude Le Petit, docteur régent, déclaraient au verso du titre qu'ils l'avaient lu avec soin et jusqu'au bout. Ces dialogues philosophiques, disaient-ils, ne leur avaient point paru contraires à la foi catholique, à l'Eglise romaine ni aux bonnes mœurs; loin de là, et, ajoutaient ces dignes vieillards, ils sont vraiment si ingénieux qu'ils ont tous les droits possibles à être imprimés : *subtilissimos et dignissimos qui typis demandentur.*

A peine les *Secrets de la nature* furent-ils mis en vente qu'ils eurent un débit de vogue. L'achevé d'imprimer est daté du 1er septembre 1616; moins d'un mois après, ils étaient dans toutes les mains [1].

Pauvre frère Corradin ! malheureux Claude Le Petit ! à quelles imaginations bizarres, à quelles ironies impies leurs noms servent de passe-port, encore aujourd'hui ! Ils ont souscrit à ce moyen infaillible d'engendrer des catholiques : placer dans les alcôves des images de piété; à certain moment, elles rappelleront l'idée du mariage mystique de Jésus-Christ avec l'Eglise, et cette idée, transmise d'organe en organe, ira créer un nouveau chrétien [2] ! — Ils ont agréé, toujours à même fin, cette autre méthode : accomplir le devoir conjugal avec langueur, uniquement pour satisfaire au précepte de saint Paul : il y a grande chance que l'enfant sera imbécile, excellent chrétien, par conséquent; n'est-il pas écrit : Heureux les pauvres d'esprit, car le royaume du ciel est à eux [3] ?

Mais une simple analyse ne saurait rendre la malice et le libre-penser des *Dialogues* que ces doctes vieillards de Sorbonne sont censés approuver : il faut entendre Jules-César lui-même et son compère Alexandre. Déjà, dans leurs précédentes causeries, ils sont tombés d'accord que, n'était la religion, rien ne pourrait les obliger à croire à la fin de la mer et du ciel [4]. Même, s'il n'était chrétien, Jules-César conclurait à l'éternité du monde, plutôt que d'admettre avec quelques pieux rêveurs que la formation des montagnes est un effet du déluge [5]. Mais ces opinions, d'ordre philosophique, n'étaient pas pour faire impression sur le commun des esprits; aussi les deux amis préfèrent-

1. Archives de la Haute-Garonne. G. Archevêché, carton de Vanini : Déclaration faite à la Sorbonne le 1er octobre 1616 par les censeurs.
2. *De arcan.*, p. 354, 355. — 3. *De arcan.*, p. 356. — 4. *De arcan.*, p. 27, 102. — 5. *De arcan.*, p. 134, 135.

ils s'entretenir des choses religieuses que tout le monde comprend et qui intéressent tout le monde. La difficulté est d'en parler — d'en mal parler — sans offenser l'Eglise. Mais l'Eglise peut-elle leur en vouloir d'avoir rencontré dans leurs voyages un malheureux athée d'Amsterdam qui leur a dit des énormités. Ils les répètent, ces énormités, sans contredit; mais ils ont bien soin de marquer d'où elles viennent. Et puis, c'est pour confondre cet affreux Hollandais. Et, de fait, on ne peut pas dire qu'ils l'épargnent. Ils s'escriment à l'envi contre ce monstre. Quelle chaleur ! quelle science des dogmes ! quelle dialectique, quelle passion pour la religion ! ils sont enragés. Oh ! les dignes apologistes s'ils ne plaidaient pas toujours à côté de la question.

L'athée d'Amsterdam vient d'exposer son procédé pour faire des chrétiens qui aillent en paradis. Alexandre joue sur le mot d'imbécile, qui veut dire faible en latin. — « Faibles les âmes des chrétiens, lui répondais-je; dites donc vaillantes entre toutes, et je lui citais les martyrs et les glorieux combats qu'ils ont livrés partout. Mais cet impie ne voyait dans tout cela que véhémence d'imagination, amour de la gloire ou hypocondrie. Et il ajoutait : Toute religion, fût-ce la plus absurde, celle des Turcs, des Hindous ou des hérétiques du temps présent, comptera toujours un nombre presque infini de bonnes bêtes qui s'exposeront pour la défendre à tous les tourments, uniquement parce qu'elle est la religion de leur pays [1]. Je ne pus me tenir à ce discours. Enflammé du zèle de Dieu, je le traitai d'antéchrist. — Jules César. Que fit-il alors ? Alexandre. Il sourit. Pourquoi riez-vous ? m'écriai-je. — Parce que, me répondit-il, ce qu'on va contant de l'Antéchrist est tout simplement fabuleux. Saint Paul l'annonçait il y a déjà 1600 ans, on l'attend encore ! — Permettez ! Antéchrist est le nom que la sacro-sainte Eglise romaine donne à un Ébion, à un Chérinte, à tous les hérétiques qui tentent à leur exemple de dépouiller le Christ de sa divinité ! — Il se tut un moment, puis il s'écria : O admirable sagesse du Christ ! — Croyant l'avoir converti, j'étais déjà tout joyeux; mais il continuait, se parlant à lui-même : Adresse, finesse merveilleuses ! Quelles marques il en a données lors de l'aventure de la femme adultère, et encore lorsque les scribes lui demandèrent de payer le tribut à César ! Mais en ce qui concerne l'Antéchrist, il s'est surpassé. Car tout ce qu'il a prédit de la venue de l'antéchrist ne tend à rien moins qu'à assurer l'éternité de la loi chrétienne. Et, en effet, plusieurs pouvaient être tentés de se donner pour le Messie, tant les prophètes de l'ancienne loi en avaient prédit de merveilles. Mais le Christ, le plus avisé des

1. *De arcan.*, p. 356, 357.

prophètes, a fait de l'Antéchrist un portrait si odieux, si horrible, que personne ne veut endosser la honte et l'infamie d'un pareil personnage. Or, l'Antéchrist faisant défaut, la loi du Christ ne peut que durer [1]. »

Au tour de Jules-César à présent de faire parler l'athée d'Amsterdam.

ALEXANDRE. Que répondrez-vous à Porphyre, à Plotin et à Jamblique, qui assuraient que tout homme est gardé par un bon et par un mauvais génie?

JULES-CÉSAR... Que le bien et le mal nous arrivent pêle-mêle tous les jours, et qu'on ne saurait comprendre, si l'homme est gardé par un bon génie, qu'il soit sujet à tant d'infortunes.

ALEXANDRE. Oh! mais c'est que, suivant eux, le mauvais génie serait le plus fort!

JULES-CÉSAR. J'ai connu à Amsterdam un athée qui soutenait une erreur pareille. Voici les blasphèmes que vomissait ce malheureux insensé, comme s'il y était poussé par un je ne sais quoi de fatal et de funeste. (Dans le texte, tout ce qui suit est en italiques.)

« On peut inférer du texte même de la Bible que le démon est plus puissant que Dieu. En effet, c'est en dépit de Dieu que le démon a conduit à la mort Adam et Ève et tout le genre humain. Quand le Fils de Dieu, touché de ce malheur, voulut y porter remède, c'est encore le démon qui sollicita l'esprit des juges à le condamner à une mort ignominieuse. Oui, répétait-il, oui, d'après la Bible, la volonté du Diable est plus forte que celle de Dieu. Voyez, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés : il ne s'en sauve qu'un très-petit nombre. Au contraire, le diable veut que tous les hommes soient damnés, et le nombre des damnés est infini. Au sein de ce vaste monde, il n'y a de chance de salut que pour ceux qui habitent ces petits recoins de la terre, l'Italie, l'Espagne, quelques provinces de France, d'Allemagne et de Pologne. Mais, si vous distrayez de ceux-là les juifs, les hérétiques secrets, les athées, les blasphémateurs, les simoniaques, les adultères, les sodomistes, qui ne posséderont pas le royaume du ciel, vous trouverez à peine un élu pour des milliers de milliers de réprouvés. Au reste, du temps de l'ancienne loi, le monde entier était esclave du démon. Les Hébreux, dont le royaume n'était pas grand en tout comme l'île de Bretagne, étaient seuls à connaître Dieu. Encore est-il qu'ils délaissaient très-souvent son culte et que, quand ils y étaient fidèles, le démon les accablait de calamités [2]. »

1. *De arcan.*, p. 357, 359. — 2. *De arcan.*, p. 419-421.

On n'est plus très sensible aujourd'hui à ce genre d'observations. Habitués que nous sommes, en ce qui concerne la Bible, à un mode d'examen plus relevé, ces premières attaques à son autorité font sur notre esprit la même impression que feraient sur notre oreille les fredons démodés des chansons d'autrefois. Mais pour les lecteurs contemporains, fort novices en fait de critique, elles avaient — le succès du livre le prouve — quelque chose de saisissant. Je ne sais toutefois s'ils n'étaient pas encore plus touchés par les arguments qui s'en prenaient à leurs motifs actuels de croire, j'entends les ex-voto visibles et tangibles, exposés dans les sanctuaires catholiques, pour démontrer en quelque sorte la vertu de la religion. Alexandre fait observer que l'antiquité avait rendu à ses idoles de semblables témoignages. Des milliers de peintures votives, suspendues à l'entrée des temples, attestaient à tout venant la reconnaissance des païens qui croyaient devoir la vie au pouvoir secourable de leurs fausses divinités. Jules-César donne de ce fait une explication qui vise obliquement d'autres prêtres que ceux des idoles.

« Bon! l'on ne représentait pas dans ces peintures votives tous ceux qui avaient péri, quoiqu'ils eussent invoqué les dieux. Mais venons au fait. Quelqu'un se trouvait-il en danger? Aussitôt, il avait recours aux dieux : c'était des vœux, des prières! Si, par un pur effet du hasard, les choses s'arrangeaient selon son vœu, il se croyait tenu par cela même de rendre grâces aux dieux de sa bonne fortune; autrement, le pontife lui en faisait une obligation. S'il survivait seulement, sans que d'ailleurs le succès répondît à son vœu, les prêtres avaient soin de répéter que c'était par sa faute, qu'il était trop chargé de crimes, et que pour cette raison les dieux n'avaient pas exaucé sa prière. Pourtant, si c'était un homme pieux qui eût éprouvé ce mécompte, ils alléguaient la miséricorde des dieux qui châtient dès cette vie les mortels qui leur sont chers. Il va sans dire que, si ceux qui avaient fait des vœux avaient péri, personne n'était plus là pour reprocher aux dieux leur indifférence ou leur dureté. C'était avec ces vaines superstitions que les prêtres trompaient le peuple. — Pourtant, dit Alexandre, qui tient encore pour le pouvoir des divinités païennes, Pyrrhus, roi d'Epire, qui avait pillé à Locres le trésor de Proserpine, en fut puni par un naufrage. — Denys, répond Jules-César, avait aussi pillé le trésor de la même Proserpine de Locres : les vents ne lui en furent pas moins favorables, et lui, disait à ses compagnons, en se moquant des dieux : Voyez donc, comme nous naviguons heureusement, nous autres sacrilèges, par la grâce des dieux immortels [1]!

1. *De arcan.*, p. 411, 412; *Amphit.*, p. 79.

On vient de voir poindre encore indécise dans ce passage l'opinion que les théologiens flétrissent à leur manière du nom de machiavélisme. Machiavel n'est pourtant pas le premier qui ait dit que les religions sont avant tout un moyen de gouvernement. Quinze cents ans avant lui Cicéron développait cette idée dans ses Epitres, et plus d'un sans doute l'avait exprimée avant Cicéron. Jules-César la reprend à son compte, et il l'expose, à la barbe des parlementaires et des bonnets carrés de la Faculté, avec une liberté, une audace qui fait frémir. Les quelques lignes qu'il lui consacre sont comme un extrait concentré des *Secrets de la nature*. Il nous suffira de les rapporter, pour n'avoir plus à en citer d'autres. Après les avoir lues, on aura une juste idée de ce qu'on a appelé à tort la philosophie de Vanini.

« ALEXANDRE. Les anciens philosophes ont estimé qu'on peut rendre à Dieu un culte pieux et sincère dans toutes les religions indifféremment.

JULES-CÉSAR. Dites : dans la seule loi naturelle que la Nature, qui est Dieu, puisqu'elle est le principe de mouvement, a gravé elle-même dans l'âme de toutes les nations. Quant aux autres religions, c'étaient aux yeux de ces philosophes des œuvres d'illusion et de mensonge, œuvres où les démons ne sont pour rien, car, disaient-ils, les démons sont de pures fables; — œuvres, à vrai dire, imaginées par les princes pour rendre leurs sujets plus dociles, par les prêtres pour attraper adroitement de l'or et des honneurs; — œuvres enfin confirmées non par des miracles, mais par des récits de miracles et par une Ecriture dont l'original ne se trouve nulle part; par une Ecriture, dis-je, qui promettra bien de récompenser les bons et de punir les méchants : mais quand cela? — Dans la vie future seulement, pour qu'on ne puisse découvrir la fraude. En effet, comme ils disent, qui est-ce qui en revient? Voilà comme on maintient le petit peuple des campagnes dans la servitude, avec la crainte d'une prétendue divinité suprême qui, censément, voit tout, et qui a pour tout des peines et des récompenses éternelles. C'est ce qui faisait dire au poète Lucrèce :

La crainte dans le monde a fait les premiers dieux [1]. »

On pense bien que ceux-là mêmes qui achetaient les *Secrets de la nature*, à cause précisément de ces attaques si peu déguisées à l'église catholique, ne laissaient pas de s'étonner, voire de s'égayer de l'approbation des censeurs. L'irréligion avait-elle fait des recrues jusque dans la faculté de théologie. Vanini aurait-il réussi à convertir le Père Gardien des Minimes et son digne compagnon? Quant à la

1. *De arcan.*, p. 366.

Sorbonne, elle était en émoi, moins surprise encore que fâchée de se trouver complice, par le fait de ses commissaires, d'un livre si détestable et si dangereux. Le Père Corradin et maître Le Petit furent mis en demeure d'expliquer leur étrange complaisance pour les blasphèmes du plus osé des libertins. Ces bonnes gens furent bien surpris. Leur conscience de censeurs ne leur reprochait rien. Quelle mauvaise querelle leur faisait-on là? Mais, après qu'on leur eut mis le livre sous les yeux, quand ils en eurent lu certains passages qu'on leur souligna, ils tombèrent dans une confusion dont ils ne sortirent que pour protester qu'ils avaient été trompés. On ne se contenta pas de cette protestation : on exigea qu'ils fissent en Sorbonne un aveu public de la duperie dont ils se disaient victimes. Ils acquiescèrent avec empressement à ce moyen qu'on leur offrait de laver leur honneur et de mettre hors de tout soupçon l'intolérance de leur Compagnie.

Le 1er octobre 1616 (je rappelle que l'impression des *Secrets de la nature* avait été achevée le 1er septembre), ils se rendirent au collège de Sorbonne, à l'assemblée ordinaire de la Faculté de théologie. Dès que la messe du Saint-Esprit eut été célébrée, suivant l'usage, et avant toute autre affaire, ils déposèrent sur le bureau une déclaration écrite, qui fut lue à haute voix, et où le mystère de la prétendue approbation se trouvait expliqué en beau latin. Voici, à leur dire, ce qui s'était passé [1] :

Un Napolitain, du nom de Vanini, était venu leur soumettre le manuscrit de certains dialogues philosophiques. Eux, comme c'était leur devoir, avaient lu ce manuscrit avec soin, et, comme ils n'y avaient découvert rien de répréhensible, ils l'avaient visé, puis rendu à l'auteur, avec la condition d'usage : qu'il le remettrait ainsi visé entre leurs mains dès que l'impression serait terminée. Ce Vanini s'y était formellement engagé; mais il n'avait pas tenu sa parole et n'en avait eu nulle envie, car il s'était mis à remanier les *Dialogues* dans un très-mauvais esprit. Pour comble de disgrâce, le libraire auquel il les porta ensuite, ne fit pas son devoir. Un bon libraire n'aurait pas manqué de se refuser à les faire imprimer; malheureusement, celui-là était un homme sans religion, qui ne voulut pas s'apercevoir que les passages interpolés étaient contraires à la foi commune. De là le scandale, dont, pour leur malheur, ils n'avaient été avertis que quand le livre était déjà très-répandu.

Ce récit au fond devait être sincère. Pourtant, quand on relit les

1. Archives de la Haute-Garonne. G. Archevêché, carton de Vanini : Déclaration des censeurs.

termes mêmes de l'approbation, on est porté à se demander si les deux docteurs avaient bien tout dit. Le 22 mai, au moment où ils donnaient le permis d'imprimer, ils étaient évidemment très prévenus en faveur de Vanini. Leur bienveillance à son endroit se traduit par des superlatifs qui ne sentent pas leurs censeurs. Avant même de célébrer le livre de la façon qu'on a vue, ils commencent par louer l'auteur, qu'ils donnent au public pour un philosophe très éminent. S'ils n'avaient fait que l'entrevoir, ainsi que leur déclaration voudrait le faire entendre, l'auraient-ils favorisé d'une recommandation que les seuls mérites des *Secrets de la nature*, même à l'état orthodoxe, leur auraient difficilement suggérée? On croirait plutôt qu'ils avaient vu Vanini assez souvent pour se laisser enjôler par ce beau diseur. Mais il est plus probable encore qu'ils avaient subi bourgeoisement l'ascendant des hommes de cour qui patronnaient le philosophe, et qu'ils avaient voulu se rendre agréables, en parlant comme les grands seigneurs de ce favori des grands seigneurs. Il fallait bien d'ailleurs qu'ils sentissent qu'ils avaient affaire à forte partie; à la manière dont leur déclaration est rédigée, on devine qu'ils s'étaient étudiés à ne blesser personne. Quelque irrités qu'ils pussent être, aucune vivacité de langage ne trahit leur ressentiment. En ce temps-là, dans une pareille cause, chez des hommes de leur état et si fâcheusement compromis, tant de mesure n'est pas naturelle.

Au reste, ils n'en furent pas quittes pour expliquer comment ils avaient été trompés. Ils durent encore désavouer et condamner expressément les passages interpolés que leurs signatures semblaient autoriser. Il paraît toutefois qu'on les laissa libres de donner à ce désaveu le tour le moins pénible pour leur amour-propre. Ils sont censés l'avoir fait de leur propre mouvement. Ils le terminent en suppliant la Faculté de leur en donner acte et d'en ordonner l'inscription sur ses registres. Mais là encore un mot leur échappe qui révèle leurs appréhensions : ils ont besoin de cela, disent-ils, pour empêcher *plus facilement* qu'un si mauvais livre soit répandu davantage avec leur approbation.

Ainsi, pour les deux censeurs, si intéressés à la suppression d'office des *Secrets de la nature*, cette suppression n'allait pas de soi. Ils se voyaient obligés pour l'obtenir à faire des démarches en haut lieu, et ils n'étaient pas bien sûrs que des hommes puissants, celui par exemple à qui le livre était dédié, Bassompierre, ne viendraient pas se jeter à la traverse. Dans la pensée qu'ils auraient à plaider leur cause, ils mettaient dans leur dossier, pour s'en servir comme d'un argument suprême, un extrait des registres de la Faculté. Mais c'était déjà une précaution inutile. Depuis le 22 mai, de grands chan-

gements avaient eu lieu à la Cour et dans l'Etat. La roue de fortune avait tourné. Les protecteurs du philosophe étaient renversés, ses ennemis, triomphants, et, bien loin de pouvoir sauver son ouvrage, il était lui-même plus en péril que jamais.

Le 2 septembre 1616, le lendemain même du jour où les *Secrets de la Nature* étaient sortis de la presse, le prince de Condé avait été arrêté. C'était, à ce qu'on pouvait croire, le dénouement de la lutte engagée, depuis la majorité de Louis XIII, entre l'ex-régente, qui voulait retenir le pouvoir, et le parti des grands, qui se donnaient pour les champions du gouvernement personnel du roi. Secrètement dirigée par l'évêque de Luçon, Marie de Médicis venait par ce coup hardi de s'assurer la victoire. Elle avait ôté aux mécontents leur chef naturel et restait maîtresse incontestée des Conseils. Tous ceux qui, dans le ministère, avaient paru désapprouver son ambition ou hésiter à la servir, avaient été, les uns écartés, les autres sacrifiés, entre ceux-ci le chancelier Bruslart, qui, pour avoir cherché à ménager les deux partis, avait perdu les sceaux dès la fin du mois de mai. Le maréchal d'Ancre, qui, durant le fort des troubles, avait été contraint de se tenir loin de la cour, se disposait à y revenir. Quoique la populace eût pillé son hôtel, le jour même de l'arrestation du prince de Condé, rien ne pouvait plus l'empêcher de rentrer dans Paris. Tout annonçait qu'il allait reprendre auprès de la reine-mère son rôle de favori, et par conséquent, dans l'Etat, la direction suprême des affaires.

C'était, par malencontre, au renouveau de cette toute-puissance que les *Secrets de la Nature* avaient paru. Entre tous les évènements que Vanini pouvait craindre, celui-là était, à coup sûr, le plus inattendu et le plus redoutable. Car le grand seigneur dont il avait excité le ressentiment, en poignardant Silvius, était précisément un de ces Florentins qu'on avait crus partis sans retour, sinon Concini lui-même, au moins une créature de Concini. C'était parce que la ruine de ces étrangers paraissait imminente au mois de juillet 1615 qu'il avait osé rentrer en France; c'était parce que, la croyant consommée, il avait compté sur l'impunité, qu'il avait lui-même réveillé dans son livre le souvenir de son homicide et qu'il s'y était donné la joie, que d'autres devaient partager, de charger d'un vice énorme le protecteur, l'amant, à son dire, de celui qu'il avait mortellement frappé. Avec le bruit qui se faisait alors autour de son nom, s'il restait à Paris, il était perdu. Ses amis de la jeune cour, qui avaient fondé sur la chute de Concini l'espérance de leur fortune, étaient eux-mêmes trop inquiets, avaient trop de ménagements à garder, pour s'embarrasser de le sauver. Il y avait en effet grande apparence

qu'il serait recherché, arrêté, traduit en justice. Et ce n'était plus seulement de la mort de Silvius qu'il aurait à répondre : la Sorbonne se ferait son accusatrice dès qu'elle le saurait en prison, de sorte que si, par fortune, il n'était pas pendu comme meurtrier, il courait risque d'être brûlé comme hérétique. Le malheureux philosophe, toujours préoccupé des menaces funestes de son horoscope, se voyait au moment de succomber sous les coups de la fatalité. C'était en vain qu'il avait lutté pour surmonter l'influence de sa mauvaise étoile : de nouveau, il lui fallait fuir, une seconde fois laisser avec ses espérances de fortune le doux pays de la cour. Il résolut d'aller se cacher loin, bien loin au fond de la province. On verra tout à l'heure où il se réfugia.

V

Vanini, au sortir de Paris, ne se sauva pas tout de suite en Guyenne, pour s'y jeter dans on ne sait quel couvent, comme l'avait cru Guy-Patin [1]. La congrégation qui lui donna asile était de cent lieues au moins plus rapprochée. Le P. Mersenne la qualifie de très sainte [2], sans la désigner autrement. Elle l'était sans doute, puisqu'il le dit, mais il faudrait avouer qu'elle ne se recrutait pas très saintement, si, connaissant Vanini pour ce que le P. Mersenne le donne, un parasite et un débauché, elle se l'était néanmoins affilié. Mieux vaut croire qu'elle ne savait rien de sa vie, et qu'elle l'avait pris seulement parce qu'il lui avait été recommandé ou imposé. Par qui? Par aucun autre sans doute que celui dont il avait été l'hôte, le commensal et le favori.

Arthur d'Epinay Saint-Luc, on ne l'a pas oublié, était abbé commendataire de Redon. Pour sauver son protégé, il ne pouvait lui offrir un plus sûr asile que son abbaye. Elle était située, comme on sait, sur la côte bretonne, presque à l'embouchure de la Vilaine. Si le P. Mersenne ne l'a pas nommée, c'est que certaines bienséances lui faisaient en quelque sorte un devoir de la discrétion. Au moment où il écrivait, en 1621 ou 1622, dans le monde des théologiens et des philosophes où il passait sa vie, le bûcher du 9 février 1619 était présent à toutes les mémoires. Prononcer le nom de Redon, c'eût

1. *Patiniana*, cité par D. Durand dans sa *Vie de Vanini*, p. 39. L'édition de 1701, la seule que j'aie pu voir, ne parle ni de couvent ni de Guyenne.

2. Le P. Mersenne, *Quæstiones in Genesim*, cap. I, p. 156. Le passage que je cite se trouve dans l'exemplaire de la bibliothèque de Toulouse ; il manque dans presque tous les autres. Chauffepié le rapporte dans son article sur Vanini.

été rappeler trop ouvertement que l'athée de la place du Salin avait été le familier d'un haut dignitaire de l'Église.

Rien n'eût été plus odieux que ce souvenir à M. de Saint-Luc, devenu évêque de Marseille. Cela est si vrai que le jeune prélat détruisit, ou fit détruire autant qu'il le put, un livre de lecture courante où ses relations avec ce malheureux Italien sont racontées tout au long. Je veux parler de l'édition des *Histoires tragiques* de Rosset, imprimées à Paris en août 1619. Celles qui suivirent, et elles se succédèrent presque d'année en année, ne font pas mention de l'*histoire* de Vanini, si *tragique* pourtant [1].

Du reste, c'est comme polémiste et non comme historien que l'auteur des *Questions sur la Genèse* a parlé de ce couvent. Pour le succès des attaques fanatiques, ce n'est pas assez dire passionnées, qu'il dirigeait contre les *libertins*, il croyait bon d'établir que ces beaux esprits, comme les appelle ironiquement Garasse, étaient nécessairement perdus de mœurs.

Tout en diffamant Vanini d'après ce principe, il prévoit une objection : les vices que vous lui imputez ne l'ont pas empêché d'être admis dans une congrégation respectable. Oui, réplique-t-il aussitôt; mais cette congrégation n'a pu le supporter : elle l'a vomi, ce César des athées, ce chercheur de repues franches (*lœcator*), cet archi-débauché, καταπυγωνέστερος [2]. Le célèbre Minime eût été bien heureux s'il eût pu pressentir l'effet de ce mot grec emprunté d'Aristophane. Les ennemis de Vanini lui ont prêté un sens qu'il a quelquefois, mais auquel évidemment le P. Mersenne n'avait pas songé. Dans une maison de moines, καταπυγωνέστερος ne peut être entendu de deux façons; ce comparatif est là forcément péjoratif. Pour que le doute sur ce point ne fût même pas possible, l'honnête ministre David Durand, citant Mersenne, change *lœcator* [3] en *mœchator*, en sorte qu'il lui fait dire : « qui ne mœchator existimaretur, καταπυγωνέστερος esse maluit. » — Peut-être, après tout, ne voulait-il que rendre plus latine cette élégance de rhétorique [4].

Il est certain que Vanini ne resta pas longtemps dans ce monastère.

S'il arriva à Redon dans les premiers jours de janvier 1617, il dut en repartir quelques mois après. On conçoit que le P. Mersenne, en bon confrère du P. Edmond Corradin, se soit plu à dire qu'il en avait été chassé; mais il y a des raisons de croire qu'il en sortit très

1. Voir ci-dessus sur cette édition la note 1, p. 260.
2. Le P. Mersenne, *Quæstiones in Genesim*, à l'endroit cité.
3. C'est le mot *licheur* de la langue populaire.
4. David Durand, *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, p. 49.

volontairement. Outre que la vie monastique devait être mortellement pesante à un homme de ce caractère et d'un si vif esprit, les nouvelles de ce qui venait de se passer à Paris étaient bien propres à le décider à sortir de sa retraite. L'assassinat du maréchal d'Ancre, le 24 avril, et le changement qui s'ensuivit dans la direction des affaires, avaient ruiné le crédit de ses ennemis personnels. Il n'était plus si nécessaire qu'il se cachât. Mais, une fois rentré dans le monde, que ferait-il de sa liberté? C'est à quoi il dut penser tout d'abord. Passerait-il de nouveau à l'étranger? Retourner en Angleterre d'où il avait été banni, où il avait failli périr sur le gibet, il n'y avait pas à y songer. Aller en Espagne? Il ne se souciait pas de vivre dans le voisinage de l'Inquisition. Le seul parti qu'il eût à prendre, c'était de rester en France; mais, en ce cas, tout lui conseillait d'user de certaines précautions. Le scandale des *Secrets de la nature* l'avait terriblement compromis; il n'eût pas fait bon pour lui de ne pas se garder de la justice : elle ne le cherchait peut-être pas, mais, si elle le trouvait sous sa main, elle ne se ferait pas faute de l'appréhender. Ces considérations furent cause qu'il résolut de se déguiser et de changer absolument son personnage. Il renoncerait à l'état ecclésiastique; aussi bien ne pouvait-il plus espérer d'être jamais inscrit sur la feuille des bénéfices; il prendrait une profession conforme à ses connaissances et à ses goûts; il se ferait médecin, médecin empirique, pour garder l'habit de cavalier et ne pas avoir à s'affubler d'un costume ridicule. La prudence voulait qu'en même temps il changeât de nom. Ne pouvant plus être sans péril il signor Cesare, il serait, par une antonymie naturelle, il signor Pompeïo. Pompeïo tout court? non pas, mais Pompeïo Usiglio, un nom de son pays [1]. Mais ces questions d'état résolues, où aller? Il n'y avait pas trop à choisir : en Guyenne, en Languedoc ou en Provence, à Bordeaux, à Toulouse ou à Marseille? Le séjour de Bordeaux ne serait peut-être pas sûr. Le duc d'Epernon y régnait, ami de la reine-mère et de feu Concini : il ne fallait pas s'exposer à être reconnu de son entourage. Pas d'objection contre Toulouse. On pourrait s'y rendre par la route de Bayonne, et, pour mieux donner le change, feindre qu'on arrivait d'Espagne, en intention d'aller à Paris.

L'exécution de ce plan était facile. Il suffisait de s'embarquer à Redon même sur quelque bâtiment de commerce, de descendre la

1. C'est le nom que lui donne l'arrêt du 9 février 1619. Les journaux du 13 juillet 1877 annonçaient que *M. Usiglio*, compositeur de musique, auteur de *le Educande di Sorrento*, avait été nommé chef d'orchestre du théâtre des Italiens à Paris. Usiglio est devenu Lucilio, plus facile à prononcer pour des Français.

Vilaine jusqu'à la mer, et de pousser, en longeant les côtes, jusqu'à Cap-Breton. Vanini connaissait ce port, où il avait abordé une fois déjà à son retour d'Angleterre. Les lenteurs inévitables du cabotage ne seraient pas pour lui sans compensation : elles donneraient à ses cheveux le temps de repousser et d'effacer la trace de sa tonsure monacale ou sacerdotale.

Il ne paraît pas que rien l'ait empêché de suivre cet itinéraire puisque, dans le courant de l'été 1617, il était certainement sur la route de Bayonne à Toulouse. Là, pour quelque raison, qui se trouvait peut-être au fond de sa bourse, il quitta la direction du Languedoc, et, remontant vers le nord-est, il s'achemina vers Condom. Il allait s'y essayer, non pas à faire le médecin, — les *Secrets de la nature* contiennent déjà de ses ordonnances, — mais à vivre de la médecine. Un cavalier de sa figure et d'un esprit si en dehors ne pouvait passer inaperçu dans une petite ville. Quoiqu'il y eût dans son fait quelque peu de l'aventurier, il ne laissa pas de s'attirer, presque tout de suite, une certaine considération. Un des principaux bourgeois voulut même l'avoir à sa table. Ce bourgeois n'était pas, comme on pourrait le croire, le premier venu : il compte parmi les historiens de France [1]. C'était Scipion Dupleix, ancienne créature de la reine Marguerite, et qui fut plus tard l'apologiste pensionné de Richelieu. Il avait convié en même temps, comme pour prendre la mesure de l'empirique, deux doctes médecins; il les nomme les sieurs de La Tournerie et Guillot : de bons catholiques, dit-il; mais ce n'était pas à ce titre qu'il les avait invités, car de son aveu, pendant les deux mois ou environ que le seigneur Pompée resta à Condom, « on n'eut pas advis qu'il eust tenu aucun discours d'impiété à personne ». Aussi ne le mit-on pas sur le chapitre de la religion; on l'attaqua sur la philosophie et sur la médecine. Ses interlocuteurs trouvèrent « qu'il n'y avoit pas fait grand progrès, et mesmes qu'il estoit bien empesché de parler congruement latin. » Dupleix, faisant réflexion au discours plein d'élégance et de doctrine qu'il prononça depuis devant ses juges, soupçonne qu'il « faisoit l'idiot » chez lui, « par quelque malicieux artifice ». Mais, s'il y eut chose au monde que Vanini n'ait jamais aimé à dissimuler, ce fut son savoir. En cette circonstance, on peut être sûr qu'il fut inconsciemment mauvais latiniste.

Quelque temps après ce banquet philosophique, il lui arriva une aventure qui aide à interpréter le καταπυγωνέστερος du P. Mersenne,

1. Scipion Dupleix, *Histoire de Louis le Juste*. Paris, Michel Sonnius, 1635, sous l'année 1617.

car elle prouve que, s'il n'était pas toujours maître de ses sens, il n'insultait pas du moins à la nature. Il s'attaqua à « une pauvre fille » qui refusa de l'écouter; il la pressa plus fort, elle cria, et par bonheur fut entendue. Les témoins qui survinrent lui conseillèrent de porter plainte. Mais, avant que la justice fût saisie, le seigneur Pompée avait quitté Condom et regagné le chemin de Toulouse. Après trois ou quatre jours de marche, il arrivait à deux lieues de pays de cette capitale, dans une petite ville que Rosset ne nomme pas, mais qui pourrait bien être L'Isle-Jourdain. Il n'avait plus en poche que « douze escus » [1].

Le voici à présent tout porté sur le bord du gouffre. Tout à l'heure, le courant va le ravir. Arrêtons-nous avant la catastrophe, et voyons ce qu'était alors la métropole du Languedoc.

C'était encore une ville murée et plus que jamais étroitement gardée. Elle était redevenue ce qu'elle avait été durant la Ligue : le boulevard des catholiques contre les protestants qui s'agitaient en armes aux environs. Sans qu'il y eût précisément d'appareil militaire, les portes étaient surveillées, de peur de surprise. Des greffiers, ou, si l'on veut, des commis tenaient compte du mouvement des entrées et des sorties [2]. Les marchands et les gens de métiers qui peuplaient les rues étroites et sales de la vieille cité étaient restés ce qu'avaient été leurs pères au temps d'Anne de Joyeuse et d'Urbain de Saint-Gelais. Tout pénétrés du vieux levain de la Ligue, ils devaient fournir, quatre ans plus tard, plusieurs régiments de milices à l'armée royale campée devant Montauban. Leur zèle ne risquait pas de s'éteindre : sans parler de douze congrégations de filles, treize ordres religieux plus ou moins réformés travaillaient à l'entretenir. Bénédictins, Jacobins, Cordeliers, Carmes, Augustins grands et petits, Pères de la Merci, Trinitaires, Frères du Salin, Récollets, Capucins, Jésuites se partageaient les quartiers et les familles. Chaque couvent avait sa clientèle. Les moines étaient les maîtres de la ville à plus juste titre que les capitouls et le Parlement : il n'y avait dans Toulouse d'autres monuments que leurs églises. Loin d'envier leur empire, le clergé séculier ne paraissait songer qu'à l'accroître. Ainsi les chanoines de Saint-Sernin venaient d'engager le P. Coton, banni de Paris et qui n'avait pu avoir permission d'aller à Rome, pour prêcher dans leur basilique l'avent de l'année 1618 [3]. Le chapitre de la ca-

1. Rosset, *Hist. tragiq.*, édition citée.

2. Archives de l'Hôtel de Ville de Toulouse : comptes du trésorier de 1618-1619, fol. XI, verso.

3. *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton* (1564-1626), par le R. P. Prat. Soc. Jes. 4 vol. in-8°. Lyon, Briday. 1876.

thédrale se promettait bien de traiter à son tour avec l'ex-confesseur de Louis XIII, mais il avait alors d'autres soins [1].

Il se trouvait que le diocèse n'avait qu'un chef nominal. Depuis deux ans qu'on l'avait fait archevêque, à vingt-trois ans, Louis de Nogaret, deuxième fils du duc d'Épernon, s'était abstenu de parti pris de venir à Toulouse. Il ne refusait pas de jouir des immenses revenus de son temporel, mais il ne voulait être qu'homme de guerre et se gardait soigneusement de se faire sacrer ; aussi dut-on en faire un prince de l'Eglise. C'est le fameux cardinal de La Valette, qui ne se démit de son siège qu'en 1628, sans l'avoir occupé jamais. Les chanoines les plus intègres, las de ses atermoiements, avaient proposé qu'on le mît en demeure d'assumer et d'exercer son ministère spirituel [2]; mais on ne les écoutait guère. Le vicaire général, qui jouissait de toute l'autorité épiscopale, n'était pas naturellement fort enclin à redescendre au second rang. Les jésuites, qui le dirigeaient, l'aidaient à traîner l'affaire en longueur. Heureusement pour lui et pour eux, la plupart des chanoines étaient comme lui à leur dévotion. C'est dans sa maison du cloître Saint-Étienne — il s'était sans doute installé à l'archevêché — que le P. Coton demeura pendant son séjour à Toulouse [3].

Ce vicaire général, qui était docteur en théologie, se nommait Jean de Rudèle. Suivant les décrets du concile de Trente, dont personne, dans le clergé du temps, ne contestait l'autorité, la police religieuse eût dû lui appartenir : on verra plus tard qu'il ne l'exerçait pourtant qu'en sous-ordre. Car, si depuis le fatal concordat de Léon X et de François Ier, l'Église de France avait cessé d'être gallicane, et de fait et de volonté, elle était censée l'être : le pouvoir civil, pour se ressaisir des droits essentiels que ce malheureux chancelier Du Prat avait délaissés, lui prêtait d'autorité toutes les libertés dont lui-même avait besoin. De là vient que les Cours supérieures, qui avaient mission de représenter le roi, s'étaient arrogé certaines attributions de la juridiction des évêques. Le Parlement de Toulouse n'était pas moins jaloux que les autres de maintenir les droits du souverain, en tant que corps toutefois, car individuellement la plupart de ses membres étaient comme pleins de l'esprit de Rome et se portaient avec une incroyable intolérance à la défense de l'orthodoxie. L'inquisiteur *ad honores*, qui demeurait près du Palais [4], n'avait pas lieu de re-

1. Archives de la Haute-Garonne. G. Chapitre Saint-Etienne de Toulouse : reg. des délibérations de 1618-1619, fol. 12, verso.
2. *Ibidem.*, fol. 41, recto.
3. *Ibidem* , fol. 21, verso.
4. Dans une rue qu'on appelle encore rue de l'Inquisition.

gretter que l'édit de Nantes eût annulé son tribunal. Les arrêts de la Cour ne le cédaient pas en atrocité aux sentences de l'Inquisition. Les registres de 1615 rapportent le cas d'un paysan qui avait arraché des mains d'un prêtre une hostie consacrée. On lui avait dit en Espagne que, s'il la portait sur lui, il ne perdrait jamais au jeu. Ses juges le punirent de cet excès de foi sacrilège en le condamnant à être brûlé à petit feu. Aussi le Parlement de Toulouse passait-il pour le plus catholique de France [1] ; on ne peut disconvenir qu'il ait été de tous le plus inhumain. Il pratiquait scrupuleusement cette maxime de l'un des siens : « qu'il ne faut pas affecter le titre de magistrat pitoyable, qui est un des vices à fuir autant, voire plus, que la cruauté. Car la cruauté, bien qu'elle soit à blasmer, tient les sujets en l'obéyssance des loix..... c'est pourquoi la loi de Dieu défend expressément d'avoir pitié du pauvre en jugement » [2].

D'après cet esprit de rigueur, on serait tenté de prêter aux conseillers du temps je ne sais quelle froideur sombre et taciturne. Il est sans doute probable que plus d'un parmi les anciens se ressentait de cette habitude d'être et de vouloir être impitoyable, mais en général, la cour n'inclinait pas trop du côté de la gravité. Par l'effet de l'hérédité et de la vénalité des offices, elle se trouvait en grande partie composée d'hommes encore jeunes, presque tous riches, très vains de leurs privilèges, très enivrés de leurs pouvoirs, et peu disposés à sacrifier leurs passions et leurs goûts aux bienséances de leur état. Ils le firent bien voir au président de La Roche Flavin, l'auteur de la maxime que je citais tout à l'heure, qui dans son livre des *Treize Parlemens de France* avait prétendu les rappeler à la simplicité des anciennes mœurs. Ils venaient justement de le suspendre de son office pour un an, et le 13 juin 1617 [3], debout, tête nue devant les Chambres assemblées, ce vieillard austère, cet érudit de haut labeur et d'esprit original, avait dû subir les remontrances du premier président, et voir de ses yeux le greffier civil lacérer le monument de sa vie. La cour avait trouvé que, telle qu'elle était, elle avait assez d'autorité morale et de prestige, et que c'était vouloir l'avilir que de lui proposer l'exemple des magistrats d'autrefois. La

1. *Mercure françois*, tome III, p. 128. Lors des Etats de 1614, la Chambre du clergé demande de nouveau la publication du concile de Trente... « Le Caton français en voulait à tout le monde, à la cour de Toulouse en particulier, pour ce qu'elle est trop catholique. »

2. La Roche Flavin, *Les treize Parlemens de France*, édition de Genève, p. 1106.

3. Collections et remarques du Palais, par Etienne de Malenfant, greffier civil de la cour du Parlement de Toulouse. Manuscrit aux archives de la Haute-Garonne.

mode n'était plus à la vie d'épargne et de ménage, aux vêtements simples, à la mule traditionnelle qui portait son conseiller au Palais dès six heures, aux longues veilles consumées dans l'étude des procès, l'analyse des écritures, ou les douces récréations des compilations érudites. Tout cela avait pu convenir à ces vieux jurisconsultes, qui subsistaient de leur métier : les nouveaux magistrats étaient moins rigoureux envers eux-mêmes. Ils voulaient jouir et s'amuser sans qu'on y trouvât à redire, avoir de beaux hôtels, des meubles somptueux, des habits riches et parfumés, des carrosses, des coches, des chevaux de prix. Ils ne s'interdisaient ni la chasse, ni le bal, ni le jeu dans les brelans [1], « ni les banquets en troupes à un ou deux escus par tête en des logis escartés chez de frians cuisiniers [2] ». Quant au Palais, qui était pour le bonhomme La Roche Flavin, un lieu et comme un temple saint et sacré, ils riaient, jasaient, plaisantaient, bouffonnaient même au conseil ou à l'audience, sans croire oublier « la gravité et la modestie requises à un sénateur ». Bref, ils prétendaient vivre comme la noblesse d'épée, dont ils avaient toutes les prérogatives.

En réalité, rien ne les distinguait des gentilshommes, fort nombreux alors à Toulouse, qui, en prévision d'une prise d'armes contre les protestants du diocèse de Pamiers, étaient accourus des contrées voisines, principalement de la Guyenne, pour se mettre aux ordres du gouverneur du pays de Foix. Les mémoires du temps parlent souvent de ce gouverneur ; il faisait en effet grande figure dans le monde et particulièrement à la Cour. Il ne devait pas seulement le rang qu'il y avait pris à sa naissance et à ses alliances, quoiqu'il fût petit-fils du célèbre Blaise de Monluc et mari de l'unique héritière d'Odet de Foix, comte de Caraman ou de Cramail, comme on disait à Paris. Il avait les dehors brillants, l'humeur libérale et facile d'un Termes et d'un Bassompierre. Aussi allait-il de pair avec ces héros des galanteries du Louvre, quoiqu'il fût de beaucoup leur aîné. Dans leur langage imité des romans à la mode, les dames de Marie de Médicis, qui se connaissaient en périls, les avaient surnommés *les trois Dangereux* [3]. Adrien de Monluc était pourtant plus et mieux qu'un cavalier trop aimable. Il avait de l'instruction, de l'esprit, un certain penchant à scruter les secrets de la nature et même ceux de l'astrologie; mais il avait surtout un goût très vif pour les lettres. Il se plaisait à écrire des vers; mieux encore, il recherchait les vrais poètes et

1. La Roche Flavin, édition citée, p. 672.
2. *Ibidem.*, p. 565.
3. *Mémoires* de Bassompierre, édition d'Amsterdam, tome I, p. 168, sous année 1608.

savait s'en faire aimer; à Paris, Régnier lui adressait sa seconde satire [1].

> Comte, de qui l'esprit pénètre l'univers,
> Soigneux de ma fortune, et facile à mes vers,
> Cher souci de la Muse, et sa gloire future,
> Dont l'aimable génie et la douce nature
> Font voir, inaccessible aux efforts médisans,
> Que vertu n'est pas morte en tous les courtisans.

Goudelin, à Toulouse, lui dédiait le *Ramelet moundi*. Le jeune Baro, qui devait terminer l'*Astrée*, un des futurs Quarante de la future Académie française, était attaché à sa maison.

La présence habituelle d'un seigneur aussi illustre avait fait dans le monde du Parlement l'effet d'un rayon de soleil. Elle y avait tout animé et tout réjoui. On était fier de posséder, heureux d'approcher ce modèle des courtisans. Son hôtel du carrefour de la rue Joutx-Aigues [2], avec son train de laquais, de pages, de gentilshommes, était comme un petit Louvre, où tout ce qui rêvait de la Cour venait en apprendre le ton et les manières. Tout cela faisait que le comte de Cramail, bien qu'il n'eût pas d'autorité en Languedoc, y était l'objet de mille déférences. Le premier président Le Masuyer, tout puissant qu'il fût, ne venait qu'après lui, au moins dans l'estime du monde. Il est vrai que ce haut personnage était médiocrement goûté et qu'on avait au palais trop de raisons de ne pas l'aimer. C'était un maître des requêtes de l'hôtel, fils d'un conseiller au Parlement de Paris, qui avait été intendant de justice à Poitiers en 1614. Raide et insociable d'habitude, il était pourtant sujet à s'humaniser, car, suivant Bassompierre, il aurait pu un jour perdre le maréchal d'Ancre impliqué avec Maignat dans un procès de haute trahison, et il avait préféré lui devoir sa fortune [3]. Pour le récompenser de sa discrétion, la reine lui avait permis de traiter avec M. de Clary, premier président de Toulouse, qui lui avait cédé son office, mais à condition qu'il épouserait sa fille. Le mariage eut lieu en septembre 1615. Le Parlement, qui aurait souhaité de voir à sa tête M. de Cambolas, ou M. de Caminade, ou M. de Bertier de Monrabe, trois de ses membres, également célèbres par leur talent et leur éloquence, avait assez mal accueilli cet étranger, qui était plutôt un homme d'action qu'un magistrat. Les capitouls s'étaient chargés de témoigner publiquement son déplaisir au nouveau venu en omettant de lui faire les honneurs d'une entrée solennelle. Mais Le Masuyer ne s'était pas embarrassé de ce mauvais vouloir. Bientôt, l'attitude

1. *A M. le comte de Caramain.*
2. Archives de la Haute-Garonne, E. 48, papiers de Caraman.
3. *Mémoires* de Bassompierre, tome I, p. 316.

énergiquement agressive qu'il prit d'abord contre les protestants — « c'était, dit un historien du parti, le plus ardent persécuteur dont on ait jamais parlé [1] » — lui avait ramené presque tous les esprits dans une ville si redoutablement catholique, que, malgré l'édit de Nantes, aucun protestant ne se risqua jamais à s'y établir. On voit en effet dans les annales de l'hôtel de ville que, le 6 août 1618, les capitouls allèrent en pompe au-devant de lui comme il revenait de Paris, où il avait séjourné neuf mois, après avoir assisté en novembre 1617 à l'assemblée des notables.

Des biographes qui ne connaissaient rien de Le Masuyer, ni son caractère bourru, ni sa rigueur dogmatique, ni son récent mariage, ni sa longue absence de Toulouse, ont néanmoins prétendu qu'il avait fait accueil au seigneur Pompée, que même il l'avait chargé d'enseigner la philosophie à ses enfants. On pourrait croire qu'ils s'autorisent de Leibniz, car c'est Leibniz le premier qui a donné cours à cette anecdote piquante d'un premier président de Toulouse devenant le protecteur d'un athée [2] : il l'avait empruntée apparemment au journal de quelque voyageur allemand qui comme Borrichius [3] avait passé par Toulouse, et comme Borrichius y avait recueilli ce qui se disait de Vanini. Le fait est cependant que l'illustre auteur de la *Théodicée* ne nomme personne. Mais pour préciser son récit, quelqu'un a eu l'idée de rechercher quel avait été le premier président de 1617. Véritablement, c'était Le Masuyer, mais comme on vient de le voir, ce n'est pas lui que pouvaient viser les notes de voyage communiquées à Leibniz. Il faut donc admettre qu'elles se rapportent au premier président qui vivait quand elles furent écrites; et en effet elles ne le désignent que par son titre.

Pour le Toulousain railleur, dont elles nous rendent les propos plus malveillants que spirituels, le chef suprême de la justice du ressort n'avait plus de nom propre; c'est ainsi que pour le soldat dans un régiment le colonel se nomme..... le colonel. Cette manière d'identifier l'homme avec sa fonction est fréquente dans le langage usuel, où elle ne peut prêter à des anachronismes. Par exemple, le même soldat, s'il raconte la jeunesse de son supérieur, dira sans y songer : Le colonel disait à son capitaine. Le bourgeois de Toulouse qui entretenait le voyageur allemand cité par Leibniz paraît avoir commis une confusion toute semblable, en parlant du premier président qui avait succédé à Le Masuyer.

1. *Histoire de l'édit de Nantes*, Delft, 1698, tome II, p. 317.
2. Leibniz, édition de Genève, in-4°, 1768, tome I, p. 461.
3. *Journal de Borrichius*, cité par Arpe, *Apologia pro J.-C. Vanino*, p. 38, in-8°. Cosmopoli (Rotterdam), 1712.

Je dirai tout à l'heure ou plutôt je révèlerai quel fut ce premier président, car lui et les siens paraissent n'avoir rien négligé pour abolir la mémoire de ses relations avec le signor Pompeïo. Peut-être a-t-il été pour quelque chose avec d'Epinay Saint-Luc dans la suppression des *Histoires tragiques* de Rosset, où les contemporains pouvaient le reconnaître. Ce n'est pas un reproche que je lui fais : il est naturel qu'il ait cherché à briser les armes dont on se servait pour l'attaquer.

De grandes qualités, une noblesse déjà antique, d'illustres alliances, une fortune non médiocre avaient ouvert de bonne heure à ce futur chef du Parlement le chemin des hauts emplois, mais lui avaient aussi suscité beaucoup d'envieux. Dans le principe, on ne pouvait guère le blâmer de s'être montré sensible au mérite du signor Pompée. Mais, dès que les poursuites du procureur général et l'arrêt de la cour eurent fait de cet inconnu un athée fameux, ses ennemis ne perdirent pas une occasion si propice de lui nuire en semant des doutes sur sa religion. Pour l'associer en quelque sorte au supplice de Vanini, ils se plurent à faire remarquer que, lui juge, il avait admis dans sa famille ce blasphémateur, que d'autres juges, ses pairs, avaient à bon droit condamné à mort. Une relation du temps envoyée de Toulouse à d'Autreville, et reproduite par le continuateur de l'histoire de Mathieu, nous donne une idée de la joie maligne que ces propos, perfidement répandus, entretenaient dans certaines coteries de la société parlementaire. Dénigrant ce qu'elle appelle les complices de Vanini, elle donne à entendre que ce sont des personnes de condition, puis elle ajoute avec une discrétion ironique : « on les connaît à Toulouse par noms et par surnoms [1].

Il ne paraît pas qu'à Toulouse pourtant ces méchants propos aient laissé des traces écrites. Les annales de l'hôtel de ville n'y font pas allusion, mais elles passent d'ailleurs sous silence des faits si importants et qui avaient été si publics que leur réserve donne à penser. Les circonstances mêmes de leur rédaction les rendent suspectes d'omission volontaire, car c'est le chef du consistoire de 1618 [2] qui a raconté l'affreuse tragédie du 9 février 1619, bien que, d'après l'usage, il eut dû se borner à écrire l'histoire de son année d'exercice. En faisant ce récit, il avait donc usurpé le droit de son successeur. Celui-ci se plaint de cet empiètement, non sans dépit et non sans dire « qu'il auroit pu rapporter plusieurs particularitez desquelz il est

1. D'Autreville, *Inventaire général des affaires de France depuis la mort de Henry le Grand jusqu'au premier jour de l'an* 1620.

2. C'était un avocat du nom de Nicolas de Saint-Pierre.

instruit [1]. » Mais c'était peut-être bien pour qu'il ne les rapportât pas, ces particularités, qu'on l'avait prévenu. — Quant aux annales du Palais, — on peut appeler ainsi le journal du greffier Malenfant, — ces annales si exactes d'ordinaire et si minutieuses, elles ne font pas même mention du procès de Vanini [2]. Il avait pourtant, six mois durant, donné à parler à toute la ville. Ici le doute n'est pas possible. Si Malenfant s'est tu, ç'a été certainement de parti pris, soit que trop bien instruit de toutes les circonstances de cette cause délicate, il n'ait pas cru pouvoir les noter de manière à satisfaire également tous les membres de la cour, soit plutôt qu'il ait voulu complaire au président Jean de Bertier de Montrabe si intéressé à son silence. C'est en effet M. de Bertier, simple président en 1617, mais futur successeur de Le Masuyer en 1630, qui est le sujet de l'anecdote de Leibniz, et c'est un de ses enfants que nous allons trouver dans la petite ville où, comme on l'a vu, le signor Pompeïo s'était arrêté.

Dans l'hôtellerie où Vanini était descendu, le hasard amena un jeune gentilhomme qui venait de quitter les études, et qui jouissait de ses vacances en compagnie d'un de ses amis [3]. Le signor Pompeïo se trouva à table avec eux, et, connaissant ce qu'ils étaient, il usa de toutes ses grâces pour s'en faire agréer. Il y réussit à souhait, car ils eurent tant de plaisir à sa conversation, qu'au lieu de le quitter après le dîner, ils le suivirent dans sa chambre. Là, les saillies de son esprit et les marques qu'il donna de son savoir, achevèrent de les enchanter. Il leur conta de son histoire, ce qu'il voulut, comme il voulut. Quand ils surent qu'il arrivait d'Espagne et qu'il s'en allait exercer la médecine à Toulouse, l'idée leur vint de se l'attacher pour quelque temps, puisqu'il était libre, comme maître de mathématiques. L'adroit signor n'avait garde de refuser une condition si agréable, et le voilà parti avec les deux jeunes gens « pour une maison extrêmement délicieuse environnée de ruisseaux et de fontaines », qu'on reconnaît aisément pour le château de Pinsaguel, résidence séculaire de la famille de Bertier [4]. Bien accueilli et bientôt très apprécié du président, de jour en jour plus aimé de ses élèves, il était sans cesse avec eux, qu'il s'agît d'études ou de plai-

1. *Annales manuscrites de l'Hôtel-de-Ville de Toulouse*, tome VI, fol. 43. Le rédacteur des *Annales* de 1619 se nommait Marianne de Salluste.

2. Il y a deux exemplaires des *Collections et remarques du Palais* du greffier Malenfant aux archives de la Haute-Garonne, un dans la section judiciaire, au palais de justice, un autre, au dépôt de la préfecture. Un troisième exemplaire se trouve dans la bibliothèque de M. de Rességuier. On n'en connaît pas d'autres.

3. Rosset, *Hist. trag.*, édition citée.

4. *Eadem.*

sirs, chassant en leur compagnie, pêchant, ou lisant sur l'herbe, les suivant dans leurs visites aux *noblesses* voisines [1], — c'est ainsi que le P. Garasse désigne en son idiome angoumoisin les gentilhommières des environs, — amusant tout le monde de sa gaieté napolitaine et faisant partout des amis au charmant signor Pompeïo.

Ceux qui ont voulu voir dans Vanini un apôtre de l'athéisme ont prétendu que, dès ce temps-là, il aurait insensiblement écarté le masque dont il avait dû couvrir son *libertinage*, et que, se croyant maître de manier à son gré l'esprit de ses élèves, il aurait essayé, en biaisant d'abord, puis peu à peu directement, de les faire rire aux dépens de leur catéchisme. Ses tentatives n'auraient pas eu le succès qu'il en espérait : on lui aurait fait mauvais visage. Alors sa position serait devenue si difficile, que pour se tirer d'embarras il aurait demandé la permission de se rendre à Toulouse. L'ayant obtenue sur l'heure, car on souhaitait son départ, il aurait été faire visite à certain régent de l'Université, et, sur la recommandation de ce docteur, un jeune conseiller du Parlement l'aurait reçu dans sa maison [2].

Les faits ainsi présentés paraissent bien invraisemblables. On n'a pas idée d'un président du Parlement de Toulouse, qui, découvrant un blasphémateur sous son propre toit, se borne à le congédier : — qui, non content de lui faire grâce, lui permet d'aller à Toulouse ; — qui, bien plus, ne donne pas l'alarme quand il le voit établi, sous les feints dehors qui l'ont trompé lui-même, chez un membre de sa compagnie. Et d'ailleurs, comment Vanini, qui ne pouvait se réclamer de personne, serait-il entré dans Toulouse, puisque, pour empêcher les protestants de s'y glisser par surprise, les portes étaient surveillées ?

Il est sûr que le signor Pompeïo ne resta pas longtemps à Pinsaguel ; mais on en devine la raison : c'est que les vacances étaient finies. Il n'est pas moins sûr qu'il donna carrière dès ce temps-là à sa pétulance philosophique ; mais, si quelqu'un s'offusqua de ses propos impies, ce ne fut certainement pas son élève. Il faisait partie à Toulouse d'une société « de jeunes folastres » [3], qui se modelaient tant qu'ils pouvaient sur les esprits forts de la cour. Pompeïo les amusait, comme il avait amusé Arthur d'Épinay, et il le savait bien. Mais il ne sut pas s'apercevoir que les amis que ces jeunes gens avaient à la campagne, quoique de même âge et de même condition,

1. Le P. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 1024, 1025.
2. *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*. Bibliothèque de l'Arsenal. H, 19363.
3. D'Auteville, *Inv. génér. des aff. de France*.

ne leur ressemblaient en rien. La foi de ceux-ci était demeurée entière, et l'état d'hostilité où se trouvaient de nouveau catholiques et protestants la rendait étrangement farouche. Vanini faillit l'apprendre alors au prix de sa vie. Il était allé passer quelques jours avec le fils du président au château de Francon, situé dans les terres, à quinze lieues de Toulouse et dans le diocèse de Commenge. Le maître de la maison, qui était un gentilhomme de vieille souche, un Terssac-Monbéraut [1], dit-on, lui avait fait le meilleur accueil et s'était mis tout de suite avec lui sur le pied d'une certaine familiarité. Pompeïo en conclut qu'il était d'humeur à tout entendre, et, un jour qu'ils se trouvaient seuls ensemble à causer, comme il fut question de Jésus-Christ, il soutint que c'était un homme comme un autre, né d'une femme comme une autre.... bref, il répéta, ou accentua avec ses malices habituelles, tout ce qu'il avait dit à ce propos dans ses *Dialogues*. Or, pendant qu'il parlait ainsi en plaisantant, Francon l'écoutait en frémissant d'horreur. Les traits lancés contre la divinité du Christ sonnaient à ses oreilles comme autant de blasphèmes. Il ne disait rien, mais une violente colère l'agitait intérieurement ; enfin, la pensée lui vint de tuer sur-le-champ cet exécrable sacrilège : il mit deux fois la main sur son poignard; il l'aurait plongé dans le cœur de Pompeïo, mais il eut peur d'être inquiété après le meurtre, personne n'étant là pour témoigner avec lui de ce qu'il avait entendu [2]. Certes, mieux eût valu qu'il l'eût frappé alors! mais il se contenta sans doute de le dénoncer à ceux qui l'avaient amené, et l'on a vu si ceux-là pouvaient s'étonner d'un pareil avis ou se résoudre à en tenir compte.

La disgrâce que Vanini aurait encourue dès lors est donc une pure fable, imaginée à dessein, par complaisance pour certains grands. Après M. de Redon, il fallait blanchir M. de Bertier, comme si l'approche d'un malheureux qui niait tous les dogmes les avait souillés l'un et l'autre. Tout le monde admettra que, s'il eût perdu dès ce temps-là la faveur de ses hôtes, Vanini n'existerait pas historiquement : sa destinée était changée *ipso facto*. Il tournait le dos à Toulouse, ou, s'il y entrait, chose difficile, c'était seul, sans ressources et sans répondants, en aventurier qui a conscience de la méfiance qu'il inspire. Il serait donc demeuré sur ses gardes. Il n'eût pénétré qu'avec précaution et comme en pays ennemi dans le monde des privilégiés, où, grâce à l'engouement fortuit d'un écolier, il venait d'entrer en météore. Tout lui en était nouveau, quoique tout pût lui en

1. Du Bousquet, *Mémoires pour servir à la continuation des annales de Toulouse de Lafaille*, 1610-1622. Manuscrit aux archives de l'Hôtel de Ville de Toulouse.
2. Le P. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 144-146.

paraître connu. Il allait y être le jouet de mille fausses apparences, y retrouver à peu près tout ce qu'il avait vu à la Cour, mêmes semblants de mœurs et d'usages; chez les jeunes gens en particulier, même intempérance de passions, mêmes velléités d'irréligion, mêmes audaces dans le discours. Seulement, tandis que les esprits forts de Paris étaient des seigneurs de la plus haute naissance qui abritaient sous leur grandeur les penseurs indépendants leurs familiers, ceux de Toulouse étaient de lignée parlementaire. La justice, paternellement, laissait dire « ces jeunes folastres », gentilshommes de robe, magistrats par destination, que la robe tôt ou tard devait assagir : mais, pour les autres qui s'émancipaient avec eux, elle ne se trouvait pas d'entrailles. Vanini ne sentit jamais cette différence : il ne fit pas réflexion qu'il n'était pas de la famille. Au contact de ses compagnons de plaisir, il laissa s'amorcer sa veine d'incrédulité, et, quoique pour donner le change il s'affublât de temps à autre du manteau du théologien, il ne se souvint pas assez qu'il se trouvait dans la ville de Cadurque et de Boissonné.

Disgrâce à part, rien n'empêche d'admettre que, sur la recommandation d'un régent de l'Université, le signor Pompeïo soit allé demeurer, comme on l'a dit, chez un jeune conseiller, de ceux-là peut-être dont La Roche Flavin a peint le relâchement ; mais, en tout cas, il n'y fit pas long séjour. Comme on l'avait mis à la mode, le bruit de sa science et de son esprit arriva aux oreilles du comte de Caraman, à qui il pouvait plaire par tant de côtés. Ce seigneur voulut le voir, et, l'ayant vu, le retint à son service pour être le précepteur de l'un de ses neveux [1]. Peut-être lui donna-t-il encore un autre emploi, au moins aussi approprié à ses aptitudes et certainement plus conforme à ses goûts. Au bas d'un mémoire des dépenses de sa maison, signé de l'abbé Goudelin, frère ou cousin du poète, on voit que ce « comte de qui l'esprit pénétrait l Univers [2] » avait, en mars 1618, un astrologue qui le suivait à cheval dans ses déplacements [3]. Qui sait si cet astrologue n'était pas Vanini, si versé dans l'étude des maisons du ciel et qu'on a vu si tourmenté des menaces de son horoscope? Qu'on rejette si l'on veut cette conjecture, il n'en reste pas moins qu'Adrien de Monluc et le signor Pompeïo, son serviteur, croyaient également à l'influence des astres. Et cette foi commune put bien contribuer, plus que toute autre cause,

1. *Histoire véritable du docteur Vanini, nommé Luciolo, bruslé tout vif le quaresme dernier à Tholose*, p. 7 (Bibliothèque de l'Arsenal, H, 19,363). Voir aussi Zeiler, traducteur allemand des *Hist. trag.* de Rosset, p. 956-958 (Bibliothèque de Berlin, Xx, 3616.)

2. Régnier, satire II, *A M. le comte de Caramain*.

3. Archives de la Haute-Garonne, E, 48, papiers de Caraman.

à établir entre eux l'espèce de familiarité qu'un contemporain a remarquée.

Cette bonne fortune d'un étranger, recueilli sur un grand chemin par le jeune M. de Bertier, ne tarda guère à étonner ceux-là mêmes qui y avaient le plus aidé. On commença à se demander qui était cet homme ? La malignité et l'envie cherchèrent et n'eurent pas de peine à trouver quel était son côté faible ; car « les jeunes gentilshommes assez desbauchez dont il s'estoit accosté » [1] ne passaient pas en ville pour des modèles d'orthodoxie. A la vérité, lui-même ne parlait que pertinemment de la religion ; il semblait même qu'il prît plaisir à aller dans les couvents discuter des points de doctrine avec les régents de théologie ; mais.... le démon prend toutes les figures. Suivant le jésuite Bisselius, les deux inquisitions, celle des Dominicains et celle du Parlement, reçurent des avis secrets que le signor Pompeïo était un athéiste, et instituèrent aussitôt contre lui une enquête non moins secrète [2]. On surveilla ses démarches, on épia ses propos, on interrogea sans paraître ceux qui s'étaient réunis avec lui, durant les soirées de l'hiver, dans une maison du quartier des études [3], on tint bonne note surtout de ce que lui-même avait raconté de son passé.

Ce malheureux Vanini, quelque discrétion qu'il se fût imposée d'ailleurs, n'avait pas su se refuser le plaisir de rehausser son importance aux yeux de ses jeunes amis en leur confiant qu'il avait vu la cour... au delà des Pyrénées. Sans changer rien au fond à l'histoire de ses dernières années, il leur en avait présenté tous les évènements comme s'ils avaient eu lieu en Espagne, où pourtant on peut affirmer qu'il n'alla jamais. Mais il s'était entretenu assez longtemps au Louvre avec « le célèbre docteur » don Pedro de Villaquiran [4] pour donner à son récit une certaine couleur locale.

Avec une intention évidente de se faire honneur de son audace et de ses infortunes, il avait donc conté à cette jeunesse, dont il était l'oracle, qu'il avait été en Espagne ; l'Université de Salamanque l'avait d'abord attiré ; mais il n'y était pas resté, à cause de l'Inquisition, qu'il avait bravée. Pour lui échapper, il s'était réfugié à

1. P. Mathieu, *Histoire générale des derniers troubles arrivez en France sous les règnes de Henri III, Henri IV et Louis XIII*, continuée par Claude Malingre, in-4°, Paris, 1622, p. 621-622.

2. *Johannis Bisselii e Societate Jesu Rerum ætatis nostræ eminentium septennii III.* Ambergæ, Joh. Koch, 1729, au tome V de *Medulla Historica*, p. 306 et suiv. Biblioth. Nation.

3. *Journal de Borrichius*, cité par Arpe, *Apologia pro J. C. Vanino*, p. 38.

4. *De arcanis*, p. 72.

l'Université d'Ossuna, à l'autre extrémité de la péninsule. De là, il s'était rendu à la cour du roi Philippe III; mais une nouvelle poursuite du Saint-Office l'avait contraint de s'enfuir une seconde fois : alors, il avait passé les monts, et voilà comment il était venu à Toulouse[1]. — C'est exactement, sous d'autres noms et avec d'autres circonstances, son premier séjour à Paris, son brusque départ pour Venise lors du meurtre de Silvius, son retour à la cour, et sa seconde fuite après la publication des *Dialogues* et la rentrée triomphante de Concini.

Ces fausses confidences, dont une relation de 1619 même s'est fait naïvement l'écho, étaient plus que suffisantes pour causer sa perte. La justice y puisait la certitude qu'elle n'était pas sur une fausse voie, que l'homme qu'elle voulait poursuivre, déjà traqué deux fois par le Saint-Office, devait être un grand coupable. Sur une dernière révélation, elle crut deviner ce qu'il faisait à Toulouse. Dans un accès de forfanterie bouffonne, évidemment pour s'amuser à stupéfier ses trop crédules auditeurs, le signor Pompeïo leur avait conté qu'en ce temps-là il y avait à Naples douze athées, autant que d'apôtres; qu'il était un de ces douze; que tous ensemble avaient conspiré de convertir le monde à leur doctrine; qu'ils avaient tiré au sort les diverses contrées qu'il s'agissait d'athéiser, et que c'était à lui, Pompeïo, que la France était échue en partage. Les gens du roi furent assez simples pour prendre au sérieux cette rodomontade. Ils ne doutèrent plus qu'ils eussent affaire à un missionnaire d'irréligion, et ils se résolurent à le faire prendre.

L'information ayant été secrète, il semble que l'arrestation de Pompeïo ne pouvait pas souffrir de difficultés. Mais il ne faut pas oublier qu'il était, comme on disait alors, domestique de M. de Caraman : or, cette seule qualité était pour lui comme une sauvegarde. Se saisir tout à coup de sa personne, c'eût été, selon les idées du temps, manquer de respect au comte, ou, pour mieux dire, l'offenser mortellement. Le zèle du Parlement pour la foi catholique, si brûlant qu'il fût, n'allait pas jusqu'à violer à ce point les bienséances. Il n'hésita donc pas à faire fléchir les prérogatives de la justice devant l'autorité toute morale, toute personnelle de cet homme de cour. Deux conseillers lui furent députés. Ils lui communiquèrent les soupçons que l'on avait touchant le précepteur de son neveu, les charges accumulées sur cet homme par l'information secrète, et le prièrent comme conclusion de permettre qu'il fût arrêté[2].

1. *Histoire de l'exécrable docteur Vanini*, à la bibliothèque de l'Arsenal ; suivie par Zeiler, à l'endroit cité.
2. *Histoire de l'exécrable docteur Vanini*, déjà citée, p. 8.

Il eût été bien difficile à M. de Caraman de refuser son aveu, car il sentait de reste que l'on pourrait s'en passer. Mais il était bon, et, s'il accorda ce qu'on venait lui demander avec une si parfaite déférence, ce fut sans doute avec l'arrière-pensée d'avertir Pompeïo de pourvoir à sa sûreté. Ce qui le fait supposer, c'est que, plus d'un mois après la visite des commissaires de la cour [1] à l'hôtel de la rue Joutx-Aygues, le pauvre philosophe était encore libre, si c'est être libre que de rester caché. Les capitouls, qui avaient eu mandat de l'arrêter, en leur qualité de chefs de la police, le recherchaient activement, sûrs qu'il n'avait pas pu s'échapper de la ville, dont les issues étaient gardées. Enfin, ils découvrirent, ou plutôt, on leur dénonça son asile. C'était la maison de « feu Noalhes », située rue des Giponiers, — rue Peyrolières aujourd'hui, — derrière le monastère de la Daurade, vis-à-vis de l'hôtel d'Espagne, et tout près d'une petite rue (la rue des Moulins, à présent du Tabac) qui conduit à la Garonne. En lui choisissant cette retraite, les amis de Pompeïo avaient-ils espéré que le fleuve pourrait devenir pour lui la voie du salut? Ce qu'on peut dire, c'est que les sieurs d'Olivier et de Virazel ne leur laissèrent pas le temps de le faire évader. Le jeudi 2 août 1618, ils s'emparaient de Pompeïo et l'enfermaient aussitôt dans les cachots de l'hôtel de ville. Trois jours après, le prisonnier était transféré à la conciergerie du palais, en vertu d'un ordre du Parlement. Il venait d'y être écroué, lorsque le premier président Le Masuyer rentra à Toulouse, d'où il était absent depuis huit mois [2].

(*La fin prochainement.*)

A. Baudouin.

1. *Annales manuscrites de l'Hôtel-de-Ville de Toulouse*, tome VI, fol. 13.
2. *Annales manuscrites de l'Hôtel-de-Ville de Toulouse*, tome VI, fol. 5.

L'ERREUR ET LA SÉLECTION

(FIN) [1]

V

Nous avons vu surtout la lutte pour l'existence entre les causes des faits de conscience dans chaque ordre de faits; on pourrait examiner aussi la lutte entre ces divers ordres, lutte que je n'ai fait qu'indiquer en passant. L'intelligence est en conflit avec les excitations du dehors quand nous réfléchissons et que les impressions des sens sont à peine perçues ou ne le sont pas du tout, à moins qu'elles ne soient très fortes. Il y a lutte encore entre les sentiments et l'intelligence, entre les sensations et les sentiments, etc.; mais il serait trop long de développer cela en détail. Un mot seulement sur certaines erreurs. Si l'on considère que l'ignorance est souvent une cause d'erreur et que l'impossibilité où sont les excitations du dehors d'arriver à la conscience est la cause de notre ignorance, et que la cause de cette impossibilité est dans la concurrence que les excitations externes, de quelque nature qu'elles soient d'ailleurs, ont à supporter, on verra là une influence immense de la lutte et de la sélection sur la production de l'erreur, surtout si l'on songe à la puissance merveilleuse que montre l'esprit de l'homme quand il est uniquement dirigé vers un but restreint, comme cela se voit quelquefois dans le somnambulisme.

On peut faire à la loi dont j'ai essayé de montrer les applications dans la sphère physico-psychique beaucoup d'objections plus ou moins fondées. Il est facile d'abord de citer beaucoup de faits dont il serait impossible de donner l'explication. Montrer le pourquoi de certaines hallucinations, montrer le mécanisme de toute conception délirante, de tout acte mauvais, serait sans doute chose absolument impossible aujourd'hui. Il peut paraître trop commode de s'en rapporter aux faits physiologiques inconscients pour expliquer ce que

1. Voir les deux numéros précédents.

l'observation psychologique laisse dans l'ombre. C'est là cependant que nous en sommes réduits, et je crois que l'on peut légitimement adopter pour tous les faits l'hypothèse de la concurrence et de la sélection. Remarquons d'abord que l'existence de ces phénomènes physiologiques inconscients [1] et leur influence sur les manifestations psycho-physiques sont prouvées pour certains cas. Les actions réflexes en sont une preuve; les maladies mentales en fournissent bien d'autres. Nous voyons ensuite que la concurrence et la sélection expliquent un grand nombre de faits dans toutes les sphères de l'activité psychique. Les généralisations partielles auxquelles sont arrivés les savants ou les philosophes confirment en général la loi de concurrence ou sont d'accord avec elle.

Nous pouvons rappeler ici ce que dit Esquirol sur le traitement de la folie. Il en résulte que la lutte des excitations et des impressions peut provoquer la guérison de cette maladie. Les théories associationistes, la théorie d'Herbert Spencer sur l'évolution du système nerveux, de Spencer et de Léon Dumont sur le rire, de M. Taine sur la production des œuvres d'art, confirment la loi de concurrence ou s'accordent avec elle.

On aurait enfin de nouvelles preuves en examinant la genèse des idées vraies, des sentiments et des actes moraux. Bornons-nous à indiquer brièvement un cas des plus discutés. Le remords paraît un phénomène entièrement analogue à l'illusion des couleurs complémentaires et à tous les faits qui sont dus à la fatigue d'un organe après une impression persistante. Le remords se produit soit après que le désir a été satisfait, soit après que la même idée a longtemps opprimé l'esprit. Il disparaît souvent lorsque les organes reposés, ou excités de nouveau puissamment, peuvent revenir à leur premier état. Un avocat enfermé à Charenton et qui s'était livré à la boisson, rougit, paraît honteux, se repent. Si on lui fait des reproches, il promet de résister à son penchant et déclare avec l'accent du désespoir « qu'il est entraîné malgré lui dès qu'il voit la possibilité de satisfaire son goût pour les liqueurs ». Chaque fois qu'on le laisse sortir de l'établissement, il rentre dans un état complet d'ivresse. Si on le retient pendant quelques semaines, sa conduite redevient régulière; mais, après une longue privation, il se sent de nouveau fortement excité, et il a recours aux promesses, à la ruse, à la menace même pour être mis en liberté. (Esquirol.)

Cet exemple est bien propre à montrer d'abord combien l'excita-

1. Par inconscients, j'entends inconscients relativement au moi. Il est possible et peut-être probable que des faits de conscience dont nous n'avons pas connaissance accompagnent ces faits physiologiques.

tion, à mesure qu'elle devient plus forte, a plus d'influence sur l'activité, ensuite comment, une fois qu'elle a atteint son maximum d'intensité et que le besoin a été satisfait, elle fait place momentanément à des sentiments opposés, au remords et à la honte.

Enfin, si nous nous refusons à admettre que la loi de concurrence et de sélection est à la fois universelle et générale, il faut admettre ou bien que les phénomènes sont, dans certains cas, soustraits au déterminisme, ou bien que ce déterminisme s'accomplit sans sélection.

Cette dernière hypothèse est bien invraisemblable. Pour qu'un fait se produisît sans sélection les forces qui tendent à le produire devraient n'éprouver aucune résistance, n'entrer en conflit avec aucune autre force. Cela paraît impossible. Un mouvement qui commence dans l'organisme sous l'influence d'une excitation résulte nécessairement d'une rupture d'équilibre, d'un changement moléculaire qui ne peut se produire sans quelque résistance de l'organe. Toute modification, dans la conscience et dans les centres nerveux, est donc le produit d'une sélection, car une partie de la force sera dépensée à lutter contre les résistances qui lui sont offertes, tandis que le reste déterminera réellement le phénomène psycho-physiologique, et qu'une autre excitation de force égale à ce reste pourra le continuer. Dans une excitation complexe, une partie seule est reçue; de plusieurs excitations, les plus fortes ou la plus forte peuvent seules déterminer le phénomène. Le déterminisme sans sélection doit donc être rejeté.

Reste l'hypothèse qui considérerait quelques phénomènes comme soustraits au déterminisme. Je ne puis pas ici discuter à fond cette hypothèse. Remarquons toutefois que le champ de l'indéterminé se réduit de plus en plus aux yeux mêmes de ses partisans. Dans tous les ordres de phénomènes, on peut constater le déterminisme. S'il a une exception à faire, elle ne peut être faite que pour certains faits de l'ordre de l'activité. L'habitude et l'action réflexe prouvent en effet que beaucoup de faits de cet ordre sont déterminés. L'analogie nous porte à croire que les autres le sont également; la psychologie et la physiologie paraissent conduire toutes les deux à ce résultat. La doctrine du libre arbitre, de l'indétermination des actes est sujette à de graves objections. Elle a surtout pour objet de sauvegarder la morale, qui en réalité n'a pas besoin d'elle, et elle a pour effet de la rendre impossible, à son propre point de vue. Si en effet le libre arbitre est indispensable à la morale et au mérite, une fois que le libre arbitre a disparu, il n'y a plus ni mérite ni morale. Or l'habitude a pour effet de restreindre le domaine du libre arbitre;

par suite, à mesure que l'on prend l'habitude du bien on cesse peu à peu d'être un être moral, et le mérite qu'il y a à faire le bien sera d'autant moins grand que l'on sera devenu plus vertueux. La moralité, dans l'hypothèse du libre arbitre, est au début de l'habitude et disparaît peu à peu, si l'on attribue au mot liberté le sens d'indétermination du futur.

La théorie du libre arbitre repose en outre sur deux arguments tirés, l'un de la conscience, l'autre de ce que le déterminisme n'est pas prouvé. La conscience ne saurait prouver l'indétermination du futur, parce que, pour juger si un phénomène est un cas d'une loi déterminée, il faut le rapprocher des phénomènes de même ordre, étudier ses antécédents, etc., toutes choses que l'aperception immédiate du fait de conscience ne révèle pas. La conscience établit, il est vrai, la liberté, mais cette liberté qui consiste en ce que notre volonté ne trouve pas d'obstacle, en ce que dans beaucoup de cas nous faisons ce que nous voulons et ne faisons pas ce qui serait contraire à notre volonté. Cette liberté-là, la seule que la conscience puisse nous montrer et qui suffit à la morale, n'est nullement incompatible avec le déterminisme.

Quant à l'objection que le déterminisme n'est pas prouvé, elle ne suffit pas à faire admettre l'indétermination. En effet, il n'est pas légitime de se prononcer en faveur d'une hypothèse, parce que l'hypothèse contraire n'a pas encore été démontrée. Si le déterminisme n'est pas prouvé, le libre arbitre l'est encore moins. Si l'on ne trouve pas suffisantes les analogies qui conduisent au déterminisme, il semblerait logique de rejeter, jusqu'à plus ample vérification, les deux hypothèses.

Il reste encore à examiner un point qui pourrait présenter quelques difficultés. Il résulte de la théorie de la concurrence que les phénomènes psychiques morbides sont soumis aux mêmes lois que les phénomènes psychiques normaux. C'est là en effet ce que soutient M. Luys. « C'est ainsi en résumé, dit-il, que l'on voit combien les processus morbides de la *divagation*, malgré les modalités les plus dissemblables sous lesquelles ils se présentent, obéissent aux mêmes lois générales que les processus réguliers du jugement. Ils s'opèrent en parcourant les mêmes phases, à l'aide des mêmes ouvriers automatiques; ils suivent logiquement les mêmes routes, et, lorsqu'ils sont en désaccord avec le réel, lorsqu'en un mot l'opération est manquée, c'est qu'elle a été mal préparée au point de vue de l'arrivée de l'impression sensorielle et que les phénomènes de la perception ont été troublés dans leur conflit intime [1]. »

1. *Le cerveau et ses fonctions*, p. 243.

M. Maudsley, de son côté, paraît soutenir une thèse contraire. « En fait, il n'est pas exact, dit-il, qu'un fou raisonne et agisse logiquement d'après les fausses prémisses de son délire..... Ce qui rend si difficile de soigner les fous, ce qui constitue le grand souci des fonctionnaires d'un asile, c'est que, tout en sachant ce qu'un fou pense, on ne peut pas prévoir ce qu'il va faire; on peut connaître parfaitement son délire, on ne peut pas suivre l'opération de ce délire dans son esprit et prévoir à quels actes il le portera; il y a chez le fou incohérence dans les idées, et il y a aussi incohérence entre les idées et les actes. Le mot si connu de Locke qu'un fou raisonne correctement sur des prémisses fausses est certes loin d'être vrai dans tous les cas. Souvent le fou raisonne *follement* d'après de folles prémisses, et il fait ce qu'il ne devrait pas faire si cette idée délirante était la réalité positive; en un mot, ce qui manque au fou, c'est la santé de l'esprit. »

Il ne m'appartiendrait pas de prendre parti pour l'une ou l'autre de ces thèses s'il y avait entre elles une contradiction réelle, mais il me semble que leur opposition est tout au plus apparente et qu'il est possible de les réconcilier dans une loi générale qui les comprenne toutes deux.

Si l'on prend le mot logique dans le sens étroit, si l'on applique ce mot seulement au raisonnement irréprochable qui, de prémisses vraies, arrive à une conclusion vraie, et de prémisses quelconques à une conclusion dont la validité dépend de la valeur des prémisses, il paraît bien évident que souvent les fous manquent de logique. Ils ne sont pas seuls dans ce cas. Qui, parmi les gens les plus sains d'esprit, n'a pas commis quelques péchés contre la logique?

Mais ce n'est pas seulement à ce point de vue subjectif qu'on peut envisager la logique. Un raisonnement bien fait, partant de prémisses justes, doit arriver à des conclusions justes. Pour que cela arrive, il faut que la logique existe non-seulement dans l'esprit de celui qui raisonne, mais aussi dans la nature, il faut qu'il y ait accord entre l'esprit et la nature, il faut que la logique soit à la fois subjective et objective. Que la logique n'ait malgré cela qu'une valeur relative, qu'elle ne soit applicable qu'aux données de la conscience, cela se peut, et nous n'avons pas le droit de croire le contraire; mais, dans ce monde relatif que les sens et la conscience nous font connaître, la logique règne sur tous les phénomènes. Les lois de la nature et de l'esprit sont d'accord avec la logique subjective, car la logique, produit progressif de l'expérience, se conforme aux lois de la nature et de l'esprit. Cette logique extérieure, que tous nos raisonnements supposent, que l'expérience nous montre,

c'est la constance des lois naturelles, c'est le déterminisme des phénomènes.

Quel rapport y a-t-il entre cette logique objective et la logique subjective? Il est aisé de le comprendre. Tout raisonnement, quel qu'il soit, est une suite de phénomènes psychiques qui, en tant que phénomènes, sont soumis aux lois de la logique objective, au déterminisme. Mais, en même temps, ces phénomènes doivent correspondre à une série de phénomènes externes; s'ils correspondent fidèlement à cette série, ils seront doublement logiques, logiques parce qu'ils sont soumis au déterminisme, logiques encore parce qu'ils sont en corrélation avec une autre série de phénomènes soumis eux aussi à la logique du déterminisme.

Ainsi tous les phénomènes en un certain sens sont conformes à la logique, parce qu'ils sont soumis aux lois du déterminisme, c'est-à-dire qu'un esprit très-puissant qui aurait des prémisses suffisantes pourrait, en raisonnant logiquement, arriver à les prédire et à les connaître *à priori* d'après leurs antécédents. Les actes et les pensées des fous, à ce point de vue, peuvent passer pour soumis aux lois de la logique. M. Maudsley accorderait bien que si l'on connaissait non-seulement les pensées des fous, mais encore toutes les autres circonstances qui peuvent influer sur leurs déterminations, il serait possible de prédire, de connaître à l'avance les actes qu'ils vont accomplir. Si les actes des fous sont illogiques, c'est que les faits de conscience qui sont logiquement produits dans leur esprit ne correspondent pas à la réalité extérieure présente ou future; ni les prémisses sur lesquelles ils raisonnent, ni leurs raisonnements, ni leurs conclusions ne s'accordent avec le déterminisme extérieur.

La logique, dans le sens étroit du mot, est l'accord de deux déterminismes au moins; dans le sens large, c'est le déterminisme universel des phénomènes. On peut dire ainsi qu'il est logique que les fous et bien d'autres personnes pensent et agissent illogiquement. Il suffit d'ailleurs que les actes et les pensées des fous, soient soumis au déterminisme pour qu'ils soient soumis également à la loi de concurrence et de sélection.

Nous sommes donc amenés à conclure à la généralité et à l'universalité probables de la concurrence et de la sélection dans les cas de production d'une erreur. Sans doute cette lutte et cette sélection ne sont pas entièrement semblables à celles qui se manifestent dans les rapports des êtres organisés entre eux. Cependant il y a entre ces différentes manifestations d'une même loi des analogies importantes. Dans le monde étudié par les sciences naturelles, nous avons

un groupe d'êtres qui, placés dans des circonstances favorables, pourraient exister et produire à leur tour d'autres êtres. Une partie seulement de ces êtres, que leur structure et le milieu favorisent davantage, survivent et donnent naissance à d'autres organismes. Les autres s'éteignent sans postérité ou ne laissent qu'une postérité qui disparaît bientôt. De même, dans le monde étudié par la psychologie, nous trouvons un groupe de phénomènes capables de produire des phénomènes de l'ordre psycho-physiologique. Ces phénomènes sont des excitations extérieures, ou bien ils appartiennent eux-mêmes à l'ordre psycho-physiologique. Parmi tous ces phénomènes, quelques-uns seulement parviennent à produire soit des actions, soit des processus physiologiques accompagnés ou non de faits de conscience. Bien souvent, il arrive aussi que certaines parties de l'excitation ou de la tendance peuvent seules triompher. Le reste, qui dans des circonstances favorables aurait agi efficacement, demeure sans effet ou bien ne produit qu'un effet de peu de durée et de peu d'importance. Ce qui se produit pour les organismes se produit aussi pour les phénomènes et les processus physico-psychologiques. Un organisme, d'ailleurs, n'est qu'un ensemble de phénomènes et de processus.

Un des enseignements les plus visibles de l'expérience c'est l'extrême importance de la constitution acquise ou héréditaire de l'esprit et du corps dans la production des faits de conscience et des actes. Le terrain sur lequel arrivent les impressions extérieures déterminera la nature de l'effet qu'elles produiront, et cet effet variera beaucoup avec les différences d'organisation. Lutte entre les tendances internes et d'autres tendances internes, lutte entre ces tendances et les excitations externes, lutte des excitations du dehors entre elles, lutte des tendances et des excitations contre d'autres excitations, ou d'autres tendances et d'autres excitations, tels sont les faits qui amènent tous les évènements de la vie psycho-physiologique, l'erreur et la vérité, le crime et l'héroïsme, la sensation et l'hallucination. Il ressort de là, semble-t-il, que la vérité ne peut être connue et mise en pratique, dans l'ordre moral comme dans l'ordre intellectuel, que par la multiplication des expériences, des observations et des réflexions. On facilite ainsi la disparition des idées ou des sentiments mal à propos acceptés, puisque, en dernière analyse, la vérité ne se manifeste que par l'accord complet des faits de conscience. Il faut donc provoquer et entretenir dans l'esprit cette lutte pour l'existence, qui est la condition de tout progrès et qui s'accomplit par la sélection des mieux adaptés. Le mal, c'est-à-dire la lutte, est la condition du bien, c'est-à-dire de l'harmonie ; mais, même au

prix du mal, le bien n'arrive pas toujours, et ce bien-là du reste, si nous le possédions complètement, ne nous rendrait pas plus heureux, car il consisterait, arrivé à son plus haut degré, dans le tranquille repos de l'adaptation universelle, dans l'équilibre suprême, dans l'anéantissement de la personnalité.

VI

C'est au point de vue de la psychologie que nous avons considéré jusqu'à présent la loi de concurrence et de sélection. A un point de vue philosophique, on peut se demander quel rapport existe entre la loi de concurrence et les autres grandes généralisations de la philosophie, telles que l'association, la conservation de la force, etc., et quelle influence peut avoir la théorie de la sélection sur la solution des grands problèmes du monde et de l'esprit, les causes finales, la nature et la validité de nos connaissances.

Comparée à la loi d'association, la loi de concurrence est moins abstraite. Elle tient compte des faits que la loi d'association n'embrasse pas. Cette dernière ne s'applique qu'aux résultats de la concurrence, à la sélection effectuée. La concurrence explique l'association psychique, comme la sélection des animaux explique l'adaptation.

Au-dessus de la loi de concurrence, nous avons donc, en passant du moins abstrait au plus abstrait, l'association et la pesanteur, puis la conservation de la force. La conservation de la force est-elle le dernier mot de la philosophie? On sait que cette loi sert de base au système d'Herbert Spencer. Il serait hors de propos d'examiner ici cette théorie, que compromet en partie la confusion de deux choses distinctes réunies sous le mot de force. La conservation de la force doit s'appliquer seulement aux phénomènes et servir à marquer leurs équivalences, c'est-à-dire la possibilité qu'ils ont de se remplacer. Au-dessus se trouve la constance des lois de la nature. Cette loi peut subsister sans la conservation de la force, car on pourrait supposer un monde où l'équivalence des phénomènes varierait. Il suffirait que les variations se fissent d'une manière régulière pour que les lois fussent constantes. Plus abstraite encore est la loi du déterminisme des phénomènes. Enfin, si l'on supprime par abstraction la détermination d'un fait par ses antécédents, il ne reste plus que la succession et la coexistence des phénomènes, les faits, l'espace et le temps. Ecarte-t-on encore ces deux conditions, une seule chose reste, la loi de phénoménalité, qui s'exprime par un

mot : l'existence. Au delà, le néant ou, si l'on aime mieux, l'absolu, c'est-à-dire, pour nous, rien.

La théorie de la sélection, appliquée par Darwin à la philosophie naturelle avec un succès croissant, avait porté un coup sensible à la vieille doctrine des causes finales. Ce n'est pas que la réalité du développement par sélection implique la fausseté de cette théorie, mais elle permet de s'en passer; c'est du moins ce que pensèrent quelques bons esprits. Les partisans des causes finales, de leur côté, ne se sont pas tenus pour battus. La sélection, d'après eux, serait simplement le moyen d'action de l'intelligence qui a conçu le monde et qui le réalise par une lente évolution, au lieu d'employer les moyens un peu brusques qu'on lui attribuait autrefois. « L'élection naturelle, guidée à l'avance par une volonté prévoyante, dit M. Paul Janet, dirigée vers un but précis par des lois intentionnelles, peut bien être le moyen que la nature a choisi pour passer d'un degré de l'être à un autre, d'une forme à une autre, pour perfectionner la vie dans l'univers et s'élever par un progrès continu de la monade à l'humanité. Or, je le demande à M. Darwin lui-même, quel intérêt a-t-il à soutenir que l'élection naturelle n'est pas guidée, n'est pas dirigée? Quel intérêt a-t-il à remplacer toute cause finale par des causes accidentelles? On ne le voit pas. Qu'il admette que, dans l'élection naturelle aussi bien que dans l'élection artificielle, il peut y avoir un choix et une direction, et son principe devient aussitôt bien autrement fécond[1]. »

La sélection est ainsi transformée en un agent de la Providence. Cela semble difficile à admettre, quand on voit le double mal que la sélection produit, d'abord par la destruction des êtres mal adaptés, ensuite par la survivance d'êtres inférieurs à ceux qui succombent et que des circonstances secondaires ont favorisés. La manière dont se fait le progrès est tortueuse. On peut comparer l'évolution de la nature à la marche d'un homme, par une profonde obscurité, dans un labyrinthe dont il ne connaît pas les détours. Il s'égare, se trompe de route, revient en arrière, n'avance que lentement et péniblement. Comment attribuer ce monde à un être dont l'intelligence et la puissance sont infinies?

Les arrêts et les régressions ne sont pas les seuls obstacles à la théorie des causes finales. Que dire des souffrances de tout genre qui accompagnent le progrès et qui en sont la condition obligatoire? La destruction des êtres inférieurs sacrifiés aux supérieurs, et quel-

1. Paul Janet, *Une théorie anglaise sur les causes finales*, *Revue des Deux-Mondes*, 1er décembre 1863, p. 586.

quefois la destruction des êtres supérieurs sacrifiés aux inférieurs, témoigne-t-elle de la perfection du Créateur? Cette lutte pour la vie, dans laquelle souffrent et périssent tant de créatures, est-elle réellement un moyen ingénieux inventé par Dieu pour amener l'homme et la civilisation sur la terre. Tous ces animaux, tous ces hommes mêmes, qui n'ont pas demandé à naître, viennent-ils ici-bas pour préparer la voie à leurs successeurs? le Dieu juste et bon en fait-il des marches pour permettre à d'autres de s'élever un peu plus haut? Il faut évidemment changer l'idée que nous pouvons nous faire de la bonté, de la justice, de la puissance et de l'intelligence avant de pouvoir admettre légitimement le déisme ordinaire, et, si cette idée est changée, le déisme s'écroule. Si Dieu existe, si sa bonté est sans limite, si rien ne résiste à sa puissance, si aucune chose ne peut échapper à son intelligence, pourquoi le mal? Voilà la question insoluble, car le mal implique, quoi qu'on fasse, une limitation de Dieu. Toutes les explications qu'on a pu donner du mal altèrent la définition de Dieu, d'abord acceptée, en prétendant la concilier avec les faits.

On compte, il est vrai, sur la vie future. Mais la vie future, qui est douteuse, n'empêcherait nullement la souffrance présente, qui est réelle et qui reste à expliquer.

On compte encore sur le progrès, qui, dit-on, amènera partout le règne de la vertu, du bonheur et de la justice. Si la concurrence fait triompher souvent encore l'erreur ou l'immoralité, il est permis d'espérer que des faits de ce genre deviendront de plus en plus rares et disparaîtront enfin tout à fait. Ici encore, la même objection se présente. Pourquoi le bien le plus grand n'a-t-il pas été réalisé tout d'un coup? Pourquoi cette marche en zigzag ou en spirale de l'évolution? Si Dieu ne *pouvait* pas se passer du mal pour amener le bien, il n'est donc pas tout-puissant? S'il ne l'a pas voulu, il n'est donc pas bon? Ce bonheur complet qu'on nous fait entrevoir dans un avenir que nous n'atteindrons pas, est d'ailleurs une belle perspective, mais elle serait telle surtout pour quelqu'un qui serait appelé à en jouir. Combien d'hommes ont les sentiments sympathiques et désintéressés assez bien développés pour être heureux eux-mêmes d'une perspective pareille? Il serait injuste d'exiger ces sentiments des animaux que nous mangeons pour contribuer au progrès du genre humain et hâter la réalisation de notre idéal.

Le progrès est-il bien réel? C'est selon ce qu'on entend par ce mot. Si l'on voit la mesure du progrès dans le bonheur, j'ignore entièrement si nous sommes en progrès. Sommes-nous plus heureux qu'un bœuf ou qu'un chimpanzé? Nous avons des plaisirs et des joies qu'ils ignorent, nous souffrons aussi de douleurs qui ne les atteignent

jamais. Si nous sommes portés à nous croire plus heureux, cela provient d'une illusion que j'aurais pu placer dans le commencement de ce travail. On suppose que, si l'on était un sauvage ou un animal, on garderait cependant les goûts de l'homme civilisé, qui seraient contrariés par ce changement de condition d'existence. On se met imparfaitement par la pensée à la place de l'être dont on parle, et l'on imagine qu'on pourrait être tout à fait un autre et rester soi. En fait, le bonheur est proportionnel à la satisfaction des besoins, quels qu'ils soient. Nous avons plus de besoins que les animaux et plus de moyens pour les satisfaire ; mais ces moyens sont-ils relativement plus nombreux ou plus aisés à employer?

On peut dire, en somme, que la quantité de plaisir éprouvé est proportionnelle à la quantité d'évolution effectuée par l'individu lui-même, non à celle qu'ont effectuée ses ancêtres.

D'un autre côté, la concurrence ne doit pas favoriser les satisfaits, car les non-satisfaits, une fois qu'ils sont mis en rapport avec les premiers, et c'est ce que fait la civilisation, auront plus d'énergie qu'eux peut-être, et, poussés par le besoin, tenteront de les déposséder, tentative qui suffira pour troubler leur bonheur. Il faudrait donc que tous ou presque tous fussent satisfaits. Pour que cela arrive, il faudrait que l'homme eût des besoins et les moyens de les satisfaire tous au moment où ils se font sentir et avant que cette sensation soit devenue douloureuse. Cela suppose un rhythme, c'est-à-dire un équilibre imparfait, or la tendance de la sélection est de produire un équilibre complet, et l'équilibre complet, c'est l'inconscience. Cela suffit pour faire rejeter l'hypothèse qui ferait de la sélection un producteur inconscient du bonheur.

La sélection a cependant un rôle utile, car le progrès, l'évolution, est la condition du plaisir, et la dissolution serait accompagnée de souffrances. Pour que la quantité du plaisir reste la même, l'évolution est nécessaire.

Si, au lieu de considérer le progrès au point de vue du bonheur, on s'attache avec désintéressement à considérer l'harmonie croissante des choses, l'intégration et la différenciation [1], on pourra conclure que le monde va en progressant et que la sélection amène ce progrès. On ne voit pas d'ailleurs alors, si la sélection n'a d'autre effet que de produire un monde sans cesse plus intégré, plus hétérogène, plus défini, ou d'amener l'univers à l'inconscience à travers les joies et les souffrances des êtres organisés, pourquoi il y aurait lieu de supposer qu'elle est déterminée par une cause finale. Il n'y a pas

1. Cette théorie de l'évolution est, on le sait, celle d'Herbert Spencer, qui l'a

à ce point de vue de raison de supposer comme cause du monde un être intelligent et doué à un degré infiniment élevé de ce que nous regardons comme des vertus. L'optimisme et le pessimisme sont écartés. On peut dire d'ailleurs que ce monde est à la fois le plus mauvais et le meilleur possible, puisque, autant que nous en pouvons juger, il ne saurait être autrement qu'il n'est.

VII

La théorie de la concurrence et de la sélection implique le déterminisme des actes psycho-physiologiques . Si donc nous n'avons d'autre garant de la validité de nos impressions que leur force, si nos idées, nos sentiments, nos sensations se font et se défont mécaniquement pour ainsi dire, si la conduite de l'homme est déterminée par la plus forte excitation, qu'est-ce que la vérité? qu'est-ce que la morale? Comment reconnaître le vrai et le faux? comment distinguer le beau du laid, le bien du mal?

MM. Delbœuf, Renouvier et Secrétan ont cherché à établir l'incompatibilité de la science et du déterminisme. Leurs objections peuvent se ramener à trois. Si nos croyances sont déterminées nécessairement par leurs antécédents, il n'y a ni vérité ni erreur, ou plutôt toute pensée est vraie, puisqu'elle est nécessaire. La discussion est inutile, car chacun persiste fatalement dans ses opinions. La science est impossible, puisque la science doit s'imposer à tous et que la constitution de chaque individu détermine ses croyances.

Disons tout d'abord que la certitude absolue est une chimère, et que chercher un critérium parfait de certitude équivaut à chercher la quadrature du cercle. Le système de la nécessité ne nous permettra donc pas d'arriver à cette certitude inaccessible. Le système de la liberté, M. Renouvier le reconnaît, ne donne pas non plus de critérium; mais, ajoute ce philosophe, il donne une méthode pour y suppléer : c'est la réflexion soutenue, la recherche constante, la saine critique, l'élimination des passions nuisibles, la satisfaction des justes instincts. La réflexion et la critique peuvent donc nous faire éviter l'erreur. Mais pourquoi la réflexion n'aurait-elle pas le même pouvoir si, au lieu d'être le résultat d'une volonté libre, elle est déterminée par un sentiment comme l'amour de la vérité ou de la recherche scientifique! Il n'en existe aucune raison, si l'erreur et la vérité sont distinctes.

magnifiquement exposée dans la seconde partie des *Premiers Principes*. Il est vrai que M. Spencer n'admet ni les causes finales ni la personnalité de Dieu.

Elles le sont. Il faut en effet voir une confusion dans l'assimilation de la vérité et de la nécessité d'une impression ou d'une idée. J'ai distingué tout à l'heure la logique générale, mécanisme ou déterminisme, et la logique particulière, subjective, qui se manifeste dans les raisonnements doublement logiques, comme logiquement amenés par les circonstances, et parce qu'ils sont un symbole d'un ensemble de phénomènes différents d'eux et logiquement déterminés. Le raisonnement peut ainsi être logique au point de vue objectif, sans être doublement logique; c'est dire qu'un raisonnement peut être fatalementamené par les circonstances et cependant être erroné. L'erreur et la vérité sont donc différentes; mais pouvons-nous les distinguer? Remarquons que la théorie de la liberté n'a à ce point de vue aucun avantage sur la théorie contraire. Ni la réflexion, ni la faculté de suspendre son jugement dans la crainte d'une erreur ne doivent être niées par les déterministes. Nous sommes libres, dans beaucoup de cas, d'affirmer et de nier, mais libres psychologiquement et non métaphysiquement, c'est-à-dire que nous jugerons, si nous voulons juger, et réfléchirons si nous voulons réfléchir.

La liberté, d'ailleurs, donnât-elle un moyen d'éviter l'erreur, ne ferait pas mieux connaître la vérité. Tout au plus nous conduirait-elle au doute, que l'on peut atteindre tout aussi bien sans elle. Il ne suffit pas de vouloir réfléchir pour connaître la vérité; il faut encore pouvoir réfléchir, c'est-à-dire posséder l'instruction et l'intelligence. La volonté, il est vrai, peut contribuer dans une certaine mesure à procurer ces avantages; mais importe-t-il qu'elle soit indéterminée ou déterminée?

Tous les actes, toutes les résolutions qu'on peut attribuer à la volonté indéterminée peuvent être attribués également à la volonté déterminée. Toutes les méthodes qui sont accessibles à l'une sont accessibles à l'autre. La sensation, le sentiment, le désir, la volition, l'acte composent une sorte de chaîne de phénomènes. A un moment donné, la chaîne peut-elle s'interrompre brusquement? Après un groupe de phénomènes déterminés dans les circonstances définies, y a-t-il deux ou plusieurs continuations possibles à la série? N'y en a-t-il qu'une? Voilà le problème du libre arbitre. Celui de la certitude ne me paraît pas y être intéressé. Si, par exemple, ayant lu les ouvrages de Darwin et d'Hæckel, j'adopte une opinion sur le transformisme, que cette opinion soit le produit d'un acte libre ou le résultat de la force des raisonnements et des preuves soigneusement examinées, quelle différence y a-t-il entre les deux cas au point de vue de la certitude? Aucun, puisque tous les faits

qui pourraient rendre le libre arbitre préférable (réflexion, examen, etc.) peuvent être aussi déterminés. Dans les deux cas, si je me prononce après un examen approfondi, j'ai sans doute plus de chances d'arriver à la solution exacte. Si je me prononce à la légère dans les deux cas, il peut facilement arriver que je me trompe. Mais si j'examine sérieusement le problème, que je sois déterminé ou non à agir ainsi, il y a des chances égales (toutes choses égales d'ailleurs) pour que j'arrive à la vérité. Pour que le libre arbitre fût plus favorable à la recherche, il faudrait que l'examen eût plus de chances de se produire dans l'hypothèse de la liberté que dans l'hypothèse contraire. C'est là un problème insoluble, car les actes libres échapperaient au calcul des probabilités. Si l'on ne confond pas la liberté psychologique avec l'indéterminisme, ce qui se fait trop fréquemment, et le déterminisme avec l'emportement aveugle et l'irréflexion, il semble bien qu'il n'y a pas lieu de se prononcer plutôt en faveur de l'indéterminisme.

La croyance, d'ailleurs, une fois qu'elle existe, est toujours déterminée. Elle devient nécessaire quand la volonté s'est prononcée, après examen; dès lors, elle a les mêmes propriétés que les affirmations nécessaires dans l'hypothèse déterministe. La croyance est indéterminée tant qu'elle n'existe pas encore; mais, une fois qu'elle existe, elle est nécessaire, puisqu'elle ne peut plus être autrement qu'elle n'est. Or, tant que la croyance n'existe pas, elle ne peut évidemment être ni vraie ni fausse; ce n'est que quand elle existe, qu'elle peut être exacte ou erronée. Qu'elle ait été oui ou non nécessaire avant son apparition, peu importe, puisque la nécessité commence avec la possibilité de l'erreur actuelle. L'erreur reste simplement possible tant que le jugement n'est pas prononcé; mais une fois ce jugement prononcé, si l'on se trompe, l'erreur est nécessaire. Quant à la possibilité active de l'éviter avant qu'elle se produise, elle n'existe pas toujours à proprement parler, à moins que l'on ne reste toujours sans se prononcer. On n'a pas à choisir entre l'erreur ou la vérité; on a à choisir entre une opinion et une autre. Or il faut choisir dans le système de la liberté sans savoir où la vérité se trouve, parce que, si on le savait avant de l'accepter librement, la croyance serait déterminée, puisqu'elle aurait précédé le jugement libre qui par hypothèse doit la faire accepter. Il faut donc se déterminer avant de savoir, c'est-à-dire accepter une croyance avant de connaître qu'elle est vraie, c'est-à-dire que l'hypothèse de l'indéterminisme ne nous place pas dans une meilleure position que la thèse contraire.

Dans l'hypothèse du libre arbitre, dira-t-on, c'est l'homme qui est

l'auteur de sa croyance ou qui peut l'être s'il le veut. Il en est de même dans l'hypothèse déterministe; c'est nous qui formons nos croyances, nous, c'est-à-dire l'ensemble de phénomènes conscients et de tendances obscures qui trie et accepte ou rejette les impressions du dehors et donne ainsi lieu à de nouveaux phénomènes. La croyance est même bien plutôt l'œuvre de la personne dans la théorie déterministe, car elle dépend logiquement, pour une grande partie, de la nature de la personne.

Enfin l'hypothèse de l'indéterminisme paraît avoir un inconvénient. Il existe en effet des cas où nos croyances nous sont imposées. Ce seraient alors ces croyances qui devraient être douteuses, puisque le libre arbitre n'intervient pas dans leur formation. Cependant la seule certitude indéniable est celle que nous ne sommes pas libres de rejeter. Je veux parler de la certitude qui s'attache au fait de conscience considéré comme phénomène subjectif. M'est-il possible, quand je souffre, non pas d'affirmer, mais de croire que je ne souffre pas? Non, car, au moment où je crois ne pas souffrir, je ne souffre pas. Il faut admettre ou bien que tous nos actes psychiques, peine, plaisir, sensation, etc., sont toujours le produit de la volonté, ou bien qu'ils s'imposent parfois à la croyance. Personne ne repoussera sans doute cette dernière hypothèse. Il suit de là que les faits dont nous sommes le plus sûrs sont ceux que nous ne pouvons mettre en doute. On dira peut-être que je fais un cercle vicieux, et que si nous sommes obligés de croire, il faut bien que nous ne puissions pas douter; mais cette seule considération suffirait dans toute autre circonstance pour me faire concevoir la possibilité du doute; ici, rien ne peut y réussir. D'ailleurs, si l'on ne croyait pas au fait interne, toutes nos croyances disparaîtraient, le libre arbitre n'aurait plus aucune raison d'être. M. Renouvier distingue, il est vrai, l'apparence actuelle de la certitude; cependant il suffit qu'il y ait croyance invincible et vraie pour prouver que la croyance vraie connue comme telle et le déterminisme ne sont pas incompatibles.

La liberté de se prononcer, si elle existe, s'exerce plus facilement quand l'évidence est moins grande. Il faudra faire plus d'effort pour retenir son jugement à proportion du plus grand nombre de raisons fortes qu'on a de se prononcer, et plus on a de raisons fortes de se prononcer, plus il y a de chances d'être dans le vrai, au moins après examen. Une théorie accompagnée d'une vérification expérimentale est plus difficile à repousser que l'hypothèse présentée sans vérification. Il résulte de là que plus on a de probabilités pour croire la vérité dans toute une classe de faits, moins le libre arbitre s'exerce facilement.

Quant à la discussion, elle n'est pas inutile dans le système déterministe. Chaque croyance étant déterminée par les circonstances qui accompagnent sa formation ou son existence, si l'on change ces circonstances, il est possible que les croyances changent. Or c'est là ce que l'on fait quand on discute. On change les conditions d'existence des opinions ; on suscite une concurrence, une lutte dont l'effet peut être la ruine des anciennes idées.

M. Secrétan pense que la science, c'est-à-dire l'établissement d'une représentation valable pour tous, est impossible [1]. Cependant la représentation sera valable pour tous ceux qui l'accepteront, où les ressemblances des hommes et de leurs conditions d'existence sont assez nombreuses pour qu'il en résulte une part de croyances communes. Ces croyances comprennent le sens commun et les connaissances qui sont généralement répandues ou qui pourront l'être. L'autorité morale intervient aussi pour répandre la science, grâce encore aux ressemblances physico-mentales des hommes. Quant aux différences ou plutôt aux discordances dans l'organisation ou les conditions d'existence, elles se manifestent en effet par des différences dans les jugements, mais elles n'empêchent nullement qu'il n'y ait croyances communes, plus ou moins généralement répandues.

On pourrait faire à propos du beau et du bien des raisonnements analogues tendant à prouver que l'esthétique et la morale ne sont pas détruites par le déterminisme. Il faudrait s'appuyer encore sur ce fait si bien mis en lumière par H. Spencer, que les faits psychologiques sont en corrélation avec des phénomènes externes. La théorie déterministe, qu'il ne faut pas confondre avec le fatalisme, n'entraîne réellement aucun résultat logiquement pratique qui soit fâcheux. On a essayé de prouver qu'elle conduisait à toutes sortes d'abîmes. Ce n'est pas là ce qui pourrait empêcher la conception déterministe du monde, dans laquelle la loi de concurrence occupe une place si importante, d'être la représentation exacte des phénomènes ; mais, des conséquences qu'on lui attribue, celles qui sont exactes ne sont pas effrayantes, celles qui sont effrayantes ne sont pas exactes.

FR. PAULHAN.

1. Secrétan, *Discours laïques*, p. 132.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Alaux. — De la métaphysique considérée comme science. — Paris, Pedone Lauriel, 1879.

Ce livre est un essai de défense de la vieille métaphysique spiritualiste, ou du moins de celle qu'on est convenu d'appeler de ce nom. Le spiritualisme de l'école est, inutile d'en faire la remarque, un système peu cohérent dans ses différentes parties ; la métaphysique en est panthéiste, la psychologie en est *personnaliste*, pour me servir d'une expression de M. Janet. L'homme y est libre, mais ses actes sont prédéterminés ; Dieu y est une personne, mais il est l'infini, l'absolu, l'éternel, l'être du monde, etc. Donc le spiritualisme ainsi entendu est moins un système qu'une doctrine à deux faces, l'une tournée vers la métaphysique panthéiste, l'autre tournée vers l'observation psychologique, le tout mêlé, fusionné tant bien que mal, exprimé dans une langue très peu précise où l'élégance des phrases et la rondeur des périodes dissimulent assez mal l'indécision des termes et l'absence de formules rigoureuses.

L'ouvrage de M. Alaux est un volume de plus de 400 pages. Il comprend une introduction, deux livres, en tout sept chapitres.

La science. — Ce chapitre vient après une *Introduction* dans laquelle l'auteur, très optimiste, prophétise l'avènement prochain du spiritualisme. Il se propose ici d'établir que la science ne se suffit pas à elle-même, que les mathématiques, la physique, les sciences naturelles supposent et impliquent, chacune à des titres divers, l'existence de la raison. La conclusion est juste : il y a à regretter que M. Alaux ait glissé aussi rapidement qu'il l'a fait sur les prémisses. La discussion est superficielle, et aucun effort ne semble avoir été tenté pour rajeunir le débat.

Les idées de raison. — Après une courte escarmouche contre le sensualisme des positivistes, qui suppriment, en les dénaturant, l'infini, l'absolu, la cause, la substance, le temps, l'espace, etc., après une distinction entre le fait et le droit, entre ce qui est et ce qui doit être, on pose nettement l'existence d'idées innées. Ces idées sont dans nos jugements : en elles, il est permis de voir la trame dont sont tissées toutes nos affirmations, toutes nos pensées. Etudions la pensée.

La pensée est jugement ou suite de jugements. Le jugement est l'acte de l'esprit qui affirme. Mais on affirme toujours une chose d'une

autre. Pour juger, deux idées sont nécessaires ; juger, c'est donc rapporter une idée à une autre idée, c'est la spécifier, c'est la classer (p. 110 et 111).

De là résulte qu'une idée en appelle une autre, car une seule idée ne peut constituer un jugement. Cette remarque conduit l'auteur à grouper deux à deux les idées primitives et dans cet ordre : *être et non-être; absolu et relatif; substance et mode; cause et effet; nécessité et contingence; unité et multiplicité; espace; temps.*

« Chacun de ces concepts embrasse tout, et ils nous sont nécessaires « tous à la fois pour la moindre de nos idées, en sorte qu'on ne les « peut séparer, et ils se distinguent les uns des autres, en sorte qu'on « ne les peut confondre (p. 125). » Ils s'enchaînent dans l'ordre qui vient d'être indiqué plus haut. Tout jugement affirme l'être d'un rapport, non l'être pur, mais l'être déterminé, l'être qui participe au non-être. Les deux notions d'*être* et de *non-être* résultent de l'affirmation d'un rapport. Tout rapport implique un sujet et un prédicat, c'est-à-dire une *substance* et un *mode*. — Toute affirmation suppose un motif d'affirmer, le motif d'affirmer une chose d'une autre est la raison d'être de cette manière d'être, autrement dit la *cause* de cet *effet*. — Tout rapport affirmé est nécessaire ou contingent, « nécessaire comme conséquence « du principe dont il dérive, contingent comme être (p. 119). » — Tout jugement est *un*, — car il est une synthèse, — et *multiple*, — car il unit des éléments divers. Enfin le multiple « revient toujours aux deux « concepts fondamentaux qu'il suppose : le temps et l'espace (p. 122). » Tous nos concepts aboutissent à celui d'unité et de multiplicité, ou de quantité, lequel ne conduit à aucun autre (p. 130).

Voilà donc la liste complète des idées de la raison ou idées innées, « irréductibles, primitives, constitutives d'une raison innée à elle-même : « *idées des rapports nécessaires*, qui sont les conditions et de la con- « naissance et de l'existence, les conditions de l'être intelligible « (p. 135). » L'expérience est la condition de la manifestation de ces idées. En quelque manière, toute idée vient des sens ; d'autre part, il est vrai de « dire avec l'idéalisme que nulle n'en vient ».

A y regarder de près, le système de catégories qu'on nous propose diffère sensiblement de la théorie attribuée à l'éclectisme, en ce sens que la raison, au lieu de « percevoir des essences métaphysiques », conçoit simplement des *rapports*. Il y a plus : ce qu'on appelle dans l'école les *jugements de la raison* offrent une demi-analogie avec ce qui porte chez Kant le nom de jugements synthétiques *à priori*. M. Alaux, comme dans l'école de Victor Cousin, ramène toutes les idées de raison à la notion d'infini ; mais, à la différence des éclectiques, il pose une série de jugements primitifs, de vérites premières (il nous plaît ici de parler en vieux langage), dans lesquels le sujet et le prédicat sont unis par un lien analytique.

Il est vrai qu'il ne reste pas toujours fidèle à sa doctrine. A la page 149, il nous parle de la substance, comme « d'un principe de

« l'acte, qui produit des modes, qui est cause efficiente et cause finale; » nous revenons au spiritualisme classique. Malheureusement, à la page 151, l'auteur s'exprime en vrai panthéiste; il nous dit que les effets « sont dans la cause, les modes dans la substance ; que la cause est aussi dans ses effets, la substance dans ses modes. » Comment ce qui produit serait-il dans ce qu'il va produire; ce qui est, dans ce qui n'est pas encore?

Autre difficulté : le présent chapitre se termine par l'énoncé d'une théorie bien connue, celle qu'un profond philosophe contemporain appelle justement « l'empirisme de la raison pure. »

M. Alaux attribue à l'âme la *perception* de l'infini : à ses yeux, la raison est un sens suprasensible qui nous fait entrevoir Dieu. Mais comment affirmer cela quand on a soutenu, quand on soutient en même temps, que la raison est la faculté de concevoir des rapports? Il faut reconnaître qu'à la page 179 M. Alaux s'est aperçu de la difficulté : « Cette idée de l'infini en acte, du parfait, n'est pas une idée de « raison, *puisqu'elle n'est pas une idée de rapport*, mais d'être. Elle « est donc une *perception*, qui résulte d'une application de la raison « à un sentiment qu'un *sens de l'âme* nous donne. *Il y a des sens de « l'âme* autres que les sens externes, autres que les sens internes. » Voilà qui est net cette fois; mais je demande encore comment les idées de raison, qui ne sont que des idées de rapports, aboutissent ou se déterminent les unes les autres à l'idée de l'infini, qui est une idée d'être.

Valeur objective des idées de raison. — Ce chapitre est très court. J'ajoute qu'il ne répond pas à son titre. Il nous y est parlé de M. Spencer, des antinomies de Kant. On pressent une discussion; mais, au moment où l'on s'y attend le moins, la pensée tourne court et conclut brusquement et brutalement par une fin de non-recevoir.

Quelques essais de métaphysique. — Il y avait deux manières de procéder. Ou faire à grands traits l'histoire des variations de la pensée philosophique, exprimer le suc de chaque doctrine, marquer la place de chaque philosophe. Ainsi a fait Charles Secrétan, dans son admirable premier volume de la *Philosophie de la liberté* : c'est un voyage à vol d'oiseau, disons mieux à vol d'aigle, à travers les systèmes. Chaque grand nom y est cité, chaque doctrine résumée, formulée, magistralement appréciée. — Ou classer les différents systèmes, en extraire les formules, en juger la valeur comparative : c'est le parti auquel s'est arrêté M. Liard, l'heureux concurrent de M. Alaux. — M. Alaux a pris un troisième parti : c'est d'entreprendre une course au galop à travers les doctrines métaphysiques, en partant d'Aristote, en ne s'arrêtant en face d'aucun des grands maîtres, de ne citer ni Descartes, ni Malebranche, ni Leibniz, ni Kant. Quatre philosophes, seuls, reçoivent les honneurs d'une mention, tous quatre contemporains. On fait donc quatre stations : l'une à la tombe de Bordas-Demoulin, un grand penseur méconnu; la deuxième à la tombe de Victor Cousin, le patriarche « de

l'Eglise permanente de la philosophie »; la troisième devant M. Ravaisson; la quatrième devant M. Vacherot. Ainsi se termine, et sans grand profit ni pour l'auteur ni pour le lecteur, ce voyage à la recherche de la meilleure des métaphysiques.

La métaphysique. — Il y a une philosophie pure et une philosophie appliquée. La philosophie pure est la métaphysique (p. 261). La philosophie ne peut recevoir une vraie définition qu'autant qu'il n'y ait plus divergence d'opinions entre les philosophes. Il faut donc réduire les systèmes à l'unité, et cette ambition est celle de l'auteur.

En attendant, il définit la philosophie : la recherche intellectuelle du vrai. Est-ce de tout le vrai ou d'une partie du vrai? La philosophie sera-t-elle la science universelle, que M. Alaux aurait pu appeler la science des généralités? Point. Elle sera la *science de l'universel*, la science de l'être en tant qu'être. Où chercher les bases de cette science? Dans les êtres accessibles à la connaissance humaine, dans l'homme pris pour centre de ces êtres. Enfin, après avoir tâtonné, nous arrivons à cette formule : la métaphysique est la science de la raison des choses dans son rapport avec l'homme.

L'objet déterminé détermine la méthode. Cette méthode ne peut être exclusivement rationnelle, comme l'est celle des mathématiques. L'objet de la métaphysique, ce sont les idées. Mais l'idée ne saurait être étudiée autre part que dans un être concret, dans le fait. A vrai dire, la métaphysique n'est pas la construction de l'inconnu, comme semblaient le prétendre Spinoza et Hegel; elle est la reconstruction du connu (p. 288).

« L'observateur marche; spéculatif, le métaphysicien vole, plane; « mais le sol a été le point d'appui qui lui a permis de s'élancer « dans l'espace. Parlons sans figure. Descartes n'observe pas, il rai- « sonne; mais il raisonne sur un fait, non sur un pur concept de « l'esprit; il ne l'observe pas, ce fait : il en prend le concept, il en « scrute l'idée. Ce n'est point l'idée du doute absolu en soi, c'est l'idée « du fait que lui, Descartes, doute de tout; il trouve dans cette *idée* « l'idée de l'affirmation du doute absolu, idée identique : c'est le doute « même; et contraire : c'est une affirmation; et par conséquent dans « ce fait qu'il doute de tout, le fait qu'il affirme son doute, fait iden- « tique : c'est son doute même; et contraire : c'est, dans le fait qu'il « doute de tout, le fait qu'il ne doute pas de tout. Dans l'*idée* de l'affir- « mation du doute, il trouve l'idée de la pensée; et par conséquent « dans le *fait* qu'il affirme son doute, le fait qu'il pense; il trouve, « dans l'*idée* de la pensée, l'idée de l'être et par conséquent dans le « *fait* qu'il pense, le fait qu'il est : *cogito ergo sum* (p. 283). »

Si telle est la méthode de la métaphysique de l'avenir, elle consistera dans une marche dialectique du fait à l'idée. On prendra son point de départ dans la connaissance des choses, et la science sera à certains égards une préparation à la métaphysique. N'oublions pas cependant que la science ne sait point tout : il est des réalités que la

science n'atteint pas et dont il faut tenir compte sous peine d'échouer au moment de la reconstruction définitive. Ces réalités se révèlent à nous à travers nos instincts; elles règlent notre conduite, la conduite de l'universalité du genre humain. J'entends notre conduite instinctive. Donc ces réalités existent, encore qu'elles ne se montrent à nous qu'indirectement. Dès lors, il est tout un ordre particulier de vérités impliquées dans nos instincts : au philosophe il appartient de les dégager, de les éclaircir et d'en essayer la preuve.

La méthode de la métaphysique fait appel au raisonnement déductif, mais c'est à l'expérience de fournir les principes de ces déductions rationnelles. Cela est de toute nécessité, la raison n'atteignant que des rapports et n'ayant par elle-même prise sur aucune réalité.

La philosophie est définie; sa méthode est déterminée; reste à savoir si la métaphysique est possible. Elle le sera à cette double condition : qu'il y ait une raison des choses; que cette raison des choses soit donnée à la raison de l'homme.

Et d'abord il y a une raison des choses. La preuve en est dans l'existence de notre propre raison et dans la nature même de l'objet de cette raison. « L'objet de la raison, ce sont les idées; et l'objet des « idées, *ce sont les rapports :* car une idée ne saurait être entendue « que par son rapport à une autre. Toute idée implique une définition; « qu'on l'exprime, on aura un jugement, rapport de deux idées. Il « s'ensuit que toute idée se rapporte à une autre, qu'il n'y a point « d'idée solitaire. *Les idées se déterminent les unes les autres* et ne « se peuvent entendre que par cette détermination mutuelle. Mais les « choses répondent aux idées : *c'est l'hypothèse, c'est le premier pos-* « *tulat de la métaphysique;* donc elles sont déterminées, comme « leurs idées, les unes par les autres, et elles ne sont explicables que « par cette détermination mutuelle (p. 315). »

On le voit, l'auteur nous ramène à son deuxième chapitre du premier livre : ici, je l'avoue, sa pensée revêt une forme plus concise et plus nette. La raison humaine pose des rapports : ces rapports impliquent un monde intelligible de notions abstraites déterminables les unes par les autres, participant les unes des autres, comme dirait Platon. L'intelligence humaine *postule* que les choses répondent aux idées; donc l'idéalisme objectif est démontré.

Une démonstration fondée sur un postulat ressemble, à s'y méprendre, à une pétition de principe, et M. Alaux ne se montre pas avare de postulats. Après lui en avoir accordé un, il faudra bientôt lui accorder cet autre, à savoir : la raison de l'homme est telle qu'elle comprenne la raison des choses. En vérité, n'eût-il pas été plus simple de déclarer sans plus d'explications ni de preuves que la métaphysique est possible?

M. Alaux conclut, disons mieux, il affirme que la doctrine fondamentale de la philosophie est une : c'est l'idéalisme objectif, c'est le spiritualisme. *Idéalisme*, parce que la raison pose des idées; *objectif*,

parce que ces idées ne sont point seulement entendues imparfaitement par l'homme, mais pleinement entendues par Dieu. On sait ce que vaut l'argument; comment une idée qui, pensée par l'homme, est déclarée *subjective*, devient *objective* de cela seul qu'elle est pensée par Dieu.

Ne poussons pas plus loin cette analyse. Ne nous arrêtons pas non plus au chapitre final : *Difficultés et réponses*, où sont indiquées, seulement indiquées un certain nombre d'objections assez graves suivies de répliques. On dirait que l'auteur n'attache pas grande importance à cette partie de son travail et qu'il juge les philosophes ses adversaires trop entêtés pour lui rendre les armes. Peut-être aussi est-il assuré du triomphe fatal de sa doctrine, et se repose-t-il dans cette espérance. En tout cas, il se défend par des raisons assez inoffensives, et plus souvent par des affirmations répétées que par des preuves. Il est bon de se dire à soi-même : « Je vois, je sais, je crois; » mais, quand on publie ses idées, c'est pour faire voir, pour faire savoir, pour faire croire.

Au demeurant, ce livre a un tort : celui de n'avoir pas été écrit il y a vingt ou trente ans; de là ses défauts, de là l'étrange impression qu'il nous cause. Toutefois, malgré bien des imperfections, c'est l'œuvre d'un homme convaincu et sincèrement dévoué au triomphe de sa propre cause. D'autres livres partis de sa main n'avaient qu'un but : la défense du spiritualisme. D'autres, sans doute, viendront encore, inspirés par le même esprit de prosélytisme. Plus de rigueur dans la composition, de précision dans le style, plus de discussion et de critique suffiraient peut-être à présenter la doctrine sous un jour tout autre que celui sous lequel elle nous est apparue. Un philosophe devrait ne pas oublier qu'il écrit surtout pour des adversaires; puisse M. Alaux s'en souvenir quand il mettra de nouveau la main à l'œuvre!

LIONEL DAURIAC.

Arsène Deschamps. LA GENÈSE DU SCEPTICISME ÉRUDIT CHEZ BAYLE (Bruxelles, libr. Muquardt).

Ce titre, qui pourrait être plus simple, est celui d'une thèse soutenue devant la Faculté de Liège. C'est comme un chapitre détaché d'une étude d'ensemble sur Bayle, que l'auteur espère pouvoir publier plus tard. Présentement, il se borne à rechercher les origines du scepticisme de Bayle, scepticisme qu'il appelle *érudit*, en raison du caractère de ses arguments, qui sont puisés de préférence dans l'histoire des systèmes, des opinions humaines, et qui consistent à montrer les contradictions de tous ces raisonnements et de toutes ces doctrines.

Au surplus, pour bien marquer le caractère de ce scepticisme érudit, l'auteur, dans une introduction qui ne manque ni d'élégance ni de finesse, définit les différentes variétés de scepticisme, et il distingue le

scepticisme proprement dit de tout ce avec quoi on pourrait être tenté de le confondre, pessimisme, esprit d'insouciance, dogmatisme négatif, etc.; — est-il bien vrai que les sophistes ne puissent être rangés parmi les sceptiques ? En somme, affirmer avec Gorgias qu'il n'y a pas de vérité, ou soutenir que, si la vérité existe, l'esprit humain ne peut l'atteindre, conduit tout droit à la même conséquence : incertitude absolue des opinions humaines, et c'est là précisément le scepticisme. Avec plus de raison, selon nous, M. Deschamps ne veut pas qu'on appelle l'idéalisme et le sensualisme des *scepticismes partiels*, car, dit-il, leurs négations même font partie intégrante d'un dogmatisme décidé. — En résumé, il y a trois espèces de scepticisme proprement dit : le scepticisme *théologique*, qui annihile la raison au profit de la foi; le scepticisme *érudit*, qui emprunte surtout ses arguments à l'histoire; enfin le scepticisme *scientifique*, qui se fonde sur l'analyse philosophique de la connaissance. Kant se trouve rangé parmi les représentants du scepticisme scientifique. A-t-on raison de voir en lui un sceptique, après qu'on a refusé d'appliquer le nom de scepticisme aux systèmes où « les négations même font partie intégrante d'un dogmatisme décidé » ? et d'ailleurs n'est-il pas choquant d'entendre appeler sceptique l'auteur de la *Critique de la Raison pratique?* Nous ne saurions admettre non plus, et cette affirmation nous a étonné, que l'argumentation d'un Kant exerce « dans le monde même des philosophes » une action moins forte et moins durable que celle d'un Montaigne ou d'un Bayle. Aussi bien M. Deschamps reconnaît-il lui-même peu après l'influence de Kant sur notre époque; le scepticisme est, à ses yeux, la tendance qui prévaut généralement de nos jours; il se partage en deux courants : le courant bayliste et le courant kantien; et c'est au dernier que M. Deschamps rapporte plus spécialement avec assez peu de mesure et d'exactitude les « extravagances qui signalent notre époque ».

Quant à Bayle, son influence, dit-il, se marque à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe par de très nombreux écrits sur le scepticisme. Le kantisme d'une part, de l'autre l'éclectisme avec sa prédilection accusée pour l'érudition historique, sont venus favoriser cette sorte d'anarchie, préparer le matérialisme et le positivisme, et voilà comment la tradition de Bayle est encore vivante parmi nous. Une autre raison de l'intérêt qui s'attache à cette étude est qu'on a émis sur le compte de Bayle bien des appréciations contradictoires : il fait horreur à Louis Racine; Voltaire le comble d'éloges; Lanfrey admire sa grandeur morale; pour Cousin, il est plus paradoxal que sceptique; pour Damiron, c'est un incertain; ce n'est pas un sceptique. Beaucoup d'historiens de la philosophie méconnaissent son importance. En revanche, plusieurs ouvrages spéciaux lui ont été consacrés, notamment par Damiron, par Feuerbach, et plus récemment par M. Lenient; mais tous se sont placés à des points de vue exclusifs. M. Deschamps donne au surplus la bibliographie relative à Bayle, à sa vie, à ses écrits; et il indique soigneusement les documents les plus importants à consulter à ce sujet. Il y ajoute

à la fin de son livre une notice détaillée sur les ouvrages de Bayle.

Venons au sujet même de la thèse, c'est-à-dire aux origines du scepticisme de Bayle. Étudiant d'abord les antécédents historiques de ce scepticisme, l'auteur passe en revue les principaux sceptiques à partir de la Renaissance. Notons au passage quelques lignes bien sévères pour Rabelais, quelques bonnes pages consacrées à Montaigne et une appréciation peu exacte, croyons-nous, des *Pensées* de Pascal. M. Deschamps conclut que le pyrrhonisme moderne a une couleur morale et théologique que n'offrait pas l'ancien. Puis, considérant le XVIIe siècle dans ses rapports généraux avec le scepticisme de Bayle, il constate les nombreux conflits philosophiques ou théologiques qui éclatent alors en France et en Hollande, et il remarque judicieusement que, sous cette unité apparente que le XVIIe siècle présente à première vue, il y a bien des oppositions, bien des éléments pour un certain genre de scepticisme. Bayle, à ce point de vue, est le produit du XVIIe siècle, et il sert d'initiateur au XVIIIe.

Mais la part principale dans la genèse de son scepticisme revient à sa personnalité et aux faits particuliers de sa vie. De là une série de chapitres qui ont pour objet la biographie de Bayle et l'analyse de son caractère.

Dans sa vie, M. Deschamps distingue, un peu artificiellement peut-être, deux périodes : 1° une période dans laquelle se forme le scepticisme de Bayle; 2° une période dans laquelle ce scepticisme s'accroît. Dans la première, la façon désordonnée dont Bayle fit son éducation, lisant au hasard toute espèce de livres, l'influence exercée sur lui au cours de ses études par la scolastique, si bien faite pour développer l'esprit de chicane, l'abjuration qu'il fit légèrement du protestantisme, lui dont le père était un rigide ministre de Calvin, puis, derechef, l'abjuration non moins légère qu'il fit de son récent catholicisme, enfin son séjour à Genève, la cité éristique par excellence, sont les faits principaux qui se rattachent à la naissance du scepticisme chez Bayle. A Sedan, où il occupe une chaire de philosophie, il publie son *Systema totius philosophiæ*, sorte de traité classique, œuvre de commande, où il ne faut pas rechercher sa véritable pensée et qui déjà cependant trahit çà et là l'absence de fortes convictions. Son « pyrrhonisme historique », comme il l'appelait lui-même, ne se dévoile complètement que dans sa réponse, sous forme de lettres, à l'*Histoire du calvinisme* de Maimbourg; puis, il se donne mensuellement carrière dans la revue, bientôt célèbre, intitulée *Nouvelles de la république des lettres*. Dès lors, les principaux éléments du génie de Bayle, érudition, critique, scepticisme, tolérance, sont déjà visibles, mais ils s'accentuent encore pendant la période suivante. Dans la révocation de l'édit de Nantes, dans ses disputes incessantes avec les théologiens, notamment avec Jurieu, disputes où la passion dégénérait en méchanceté, Bayle puisa de nouveaux motifs d'aversion pour le dogmatisme. Privé de l'autorisation d'enseigner par suite des menées de Jurieu, il profita de ces loisirs

forcés pour travailler à son *Dictionnaire historique et critique*, travail colossal, qui mit le sceau à sa réputation, tout en lui attirant de nombreux adversaires. De là une polémique de tous les jours, qui dut contribuer à entretenir chez Bayle le goût intempérant de la discussion. Il mourut presque la plume à la main.

A cette biographie, dont nous ne donnons qu'une analyse très sommaire, M. Deschamps joint à bon droit, pour expliquer le scepticisme de Bayle, l'étude de son caractère. Peut-être même cette étude eût-elle dû venir plus tôt. Quoi qu'il en soit, l'auteur décrit minutieusement les traits physiques et moraux qui caractérisent Bayle. L'air ironique de sa figure, qui, dans le portrait que nous avons de lui, contraste avec la solennité de sa mise, solennité où se sent l'érudit, la délicatesse de son tempérament et la frugalité de son régime, la chasteté de ses mœurs, son peu de sensibilité pour le beau, la netteté de son intelligence qui se traduit par celle de son écriture ferme et régulière, avec cela une humeur égale, une obligeance que tempère néanmoins le sentiment très vif de sa dignité, un amour-propre assez raffiné qui le porte à aimer le scepticisme comme une position commode pour attaquer et se défendre, une étonnante sagacité logique, une subtilité merveilleuse, et, à côté de la finesse d'esprit la plus rare, peu ou point de cette délicatesse morale qui s'interdit les badinages indécents, enfin, et par-dessus tout, le désir de tout apprendre, les petites choses comme les grandes, une « curiosité affamée », comme il dit lui-même, une érudition des plus vastes, un esprit de détail auquel les vues générales font absolument défaut : tels sont les traits principaux que note M. Deschamps ; et il n'y manque à notre gré qu'une analyse un peu plus profonde du genre de curiosité propre à Bayle. Nous aurions, quant à nous, quelque scrupule à conclure avec l'auteur que ce grand disputeur, ce génie de la discussion à outrance, aimait sincèrement la vérité. Malgré l'hommage que le plus illustre adversaire de Bayle, Leibnitz, a courtoisement rendu à sa bonne volonté, il nous est difficile de trouver chez lui l'intention sérieuse d'arriver enfin au vrai. Le doute n'est pas en lui l'effet d'une soif inassouvie de certitude ; c'est un jeu qui l'amuse : les idées ne lui sont qu'un prétexte à exercer et à montrer son incroyable dextérité intellectuelle, et cette complaisance excessive qu'il met à jouer avec son mobile esprit est tout juste le contraire de l'amour de la vérité.

Somme toute, le livre de M. Deschamps est une œuvre consciencieuse claire, d'une érudition étendue, d'une réelle finesse. En voilà plus qu'il n'en faut pour le recommander à nos lecteurs.

H. DEREUX.

L. Carrau. — ÉTUDES SUR LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION AUX POINTS DE VUE PSYCHOLOGIQUE, RELIGIEUX ET MORAL. Paris, librairie Hachette. 1879.

M. Carrau a réuni en un volume, en les développant, plusieurs travaux déjà publiés dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, dans la *Revue politique et littéraire* et dans la *Revue des Deux-Mondes*. Ces divers travaux forment d'ailleurs un tout parfaitement homogène au point de vue de l'inspiration. Chacun d'eux est consacré à l'examen d'une des principales questions que la philosophie évolutionniste croit pouvoir résoudre. M. Carrau a tâché de démontrer son impuissance sur tous les points. Il critique successivement les tentatives faites pour expliquer l'origine de l'instinct et de la pensée, l'origine de l'homme, l'origine de la croyance à la vie future, l'origine des cultes primitifs, l'origine du sens moral et l'origine du langage.

La question de l'origine absolue est en dehors du débat. « Le problème de l'origine première des choses, dit M. Carrau, est et restera toujours un problème transcendant : la science positive ne peut aspirer à le résoudre, sous peine d'être infidèle à l'esprit de sa propre méthode. » On a d'injustes préventions, à ce sujet, contre le transformisme. « Les dogmes essentiels du théisme philosophique n'ont rien à craindre, quelles que soient d'ailleurs les intentions hostiles que nourrissent à leur égard certains partisans de la nouvelle doctrine. De toute manière, la question de l'existence de Dieu est hors de cause. Le transformisme est-il ou non fondé en logique et en fait? Voilà tout le débat, et l'on comprendrait mal que la passion vînt s'y mêler, s'il est bien entendu que l'issue, fût-elle favorable au transformisme, ne compromettrait aucune grande vérité de l'ordre métaphysique. »

C'est donc seulement sur le terrain en quelque sorte scientifique que veut se placer M. Carrau. J'ai indiqué sa conclusion. Pour lui, la théorie de l'évolution ne réussit pas à montrer le passage entre le règne animal et le règne humain. Un acte créateur est ici nécessaire. M. Carrau est d'ailleurs assez disposé à réduire à un « minimum en quelque sorte infinitésimal la quantité d'action directe par laquelle Dieu est intervenu pour former l'espèce humaine au sein de l'animalité. »

Devons-nous accepter les conclusions de M. Carrau et, rejetant l'évolutionnisme, revenir aux croyances contraires, ou conserver ces croyances si nous les possédons encore? La question est double, et il y a lieu de rechercher d'abord si la théorie de l'évolution est impuissante; ensuite, si une théorie différente a de meilleurs fondements et peut mieux nous rendre compte des faits observés. Je ne puis ni discuter ni même exposer ici toutes les critiques faites par M. Carrau; il est bien évident que la théorie de l'évolution n'est encore qu'une hypothèse et qu'elle présente de sérieuses difficultés. Telles sont quelques-unes de celles qu'indique M. Carrau. L'origine de la cons-

cience est la plus redoutable, et peut-être serait-on obligé d'admettre la coexistence indéfinie de la conscience et de la matière pour expliquer le développement de l'esprit. On ne peut nier cependant que la théorie évolutionniste ne rende compte d'un grand nombre de faits, et les arguments de M. Carrau ne m'ont pas prouvé qu'elle doive être définitivement rejetée, car on peut espérer que les difficultés se résoudront peu à peu. Telle n'est pas là l'opinion de l'auteur. « Il est manifeste *à priori*, dit-il, que le transformisme est impuissant à expliquer comment le passage de la brute à l'homme a été franchi. Il y a là, croyons-nous, une impossibilité logique. Si quelque chose ne peut sortir de rien, par une égale nécessité, le moins ne peut produire le plus, ni la *non-pensée* la pensée. J'attribuerai à la sélection naturelle toute la puissance qu'on voudra, et je suis même disposé à la croire très grande, mais je ne puis admettre que du milieu d'animaux sans parole et sans réflexion elle soit parvenue à susciter un être capable de parler et de dire moi. Si les conditions de la parole et de la pensée existent déjà chez l'animal, pourquoi celui-ci ne parle-t-il et ne réfléchit-il vraiment pas? Si elles n'existent point, comment la sélection, qui ne peut que développer, non créer, les aurait-elle fait naître. » On peut répondre que l'animal présente quelques-unes des conditions demandées, et les conditions nécessaires pour acquérir les autres, si les circonstances de son existence changent. M. Carrau admet lui-même que l'homme a pu exister sans le langage et sans la réflexion. « Le flot des impressions venues du dehors passait et repassait sur son âme encore passive ; les idées s'associaient et s'enchaînaient d'elles-mêmes; il n'était jusque-là que l'un des mammifères supérieurs. » Ainsi ce mammifère supérieur a pu devenir un homme. Les transformistes se contenteront bien de cela, d'autant plus qu'il ne sera pas bien difficile de supposer que ce mammifère supérieur a eu pour ancêtres des animaux moins perfectionnés que lui. M. Carrau objectera sans doute que la transformation de ce mammifère supérieur en homme ne peut se faire que grâce à une virtualité latente que l'homme a déjà reçue de Dieu, mais il est impossible de voir dans ce mot virtualité autre chose qu'un signe désignant certaines conditions internes qui, dans des circonstances particulières, produiront un certain effet. Ces conditions internes sont bien peu de chose, puisque l'homme qui les possède n'est encore qu'un des mammifères supérieurs. C'est peut-être « une imperceptible modification des germes, soit un changement dans la composition des molécules qui les constituent, soit une légère variation dans la direction ou la vitesse des mouvements qui animent les atomes de ces molécules. » N'est-on pas bien près de nier l'action surnaturelle quand on en vient à la réduire ainsi, et ne peut-on pas supposer que les conditions d'existence ont suffi pour produire un effet aussi mince? Cela n'est-il pas d'autant plus probable que les germes doivent nécessairement être un peu différents les uns des autres? Sans doute, il n'est pas prouvé que les choses se soient pas-

sées ainsi ; au moins ne me semble-t-il pas qu'il y ait là une impossibilité logique. Quant au principe que le moins ne peut produire le plus, entendu comme l'entend M. Carrau, il est plus que contestable.

On peut trouver que le transformisme est une théorie bien hasardée et encore trop peu établie sur des faits. Les positivistes français le repoussent en général; mais ils n'acceptent pas d'autres hypothèses sur la plupart des questions d'origine. M. Carrau, lui, n'imite pas cette réserve ; s'il combat les théories évolutionnistes, il en accepte d'autres qui lui semblent probables. Je ne trouve pas ces théories supérieures à celles qu'il rejette. Citons, par exemple, ce passage sur l'instinct des abeilles. « Concluons donc, dit-il, qu'il y a chez certains animaux des idées innées dont ne rendent compte suffisamment ni la structure des organes, ni le mécanisme des actions réflexes..... Ces idées géométriques qui obsèdent et fascinent l'imagination de ces insectes sont conçues non par eux, mais par une raison plus haute qui les leur a pour ainsi dire imprimées comme les visions d'un rêve permanent. » Voici encore quelques mots sur les origines de la morale : « ... Si, même aujourd'hui, l'idée du juste nous apparaît tellement distincte de toute impulsion sensible, tout porte à croire que dans le principe elle se révéla dans la raison de l'homme, non pas comme effet et conséquence de l'instinct de sociabilité, mais au contraire comme un principe absolu, obligatoire en soi et par soi, se posant en face des désirs égoïstes, alors presque irrésistibles, et faisant rayonner, dans le tumulte des appétits brutaux, — d'autant plus lumineux que la nuit était plus troublée et plus obscure, — ces deux flambeaux du monde moral, le devoir et le droit. » Tout cela est bien peu prouvé, et, si l'on veut avoir une croyance sur ces obscures questions, l'hypothèse évolutionniste n'est-elle pas plus acceptable ?

Au point de vue littéraire, on ne saurait trop louer le livre de M. Carrau ; le style est toujours d'une élégance rare dans les ouvrages de philosophie et s'élève parfois jusqu'à l'éloquence. On peut regretter que les raisonnements soient souvent trop peu serrés, que la pensée soit quelquefois vague et hésitante, que la métaphysique joue encore un rôle bien grand dans des discussions qui devraient être purement scientifiques et positives. Il est impossible d'ailleurs de ne pas rendre justice à l'érudition et à la bonne foi de M. Carrau, ainsi qu'à son zèle pour les doctrines qu'il défend.

Fr. Paulhan.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

VIERTELJAHRSSCHRIFT FUR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE

(FIN).

LASSWITZ : *Sur les atomes tourbillonnants et le plein constant dans l'espace* (Ueber Wirbelatome und stetige Raumerfuellung).

Parmi les diverses théories sur la matière, que l'auteur divise en atomistique-cinétique (Démocrite et ses continuateurs), atomistique-dynamique (Boskowisch), plerotico-cinétique (Descartes) et plerotico-dynamique (Kant), la première, celle qui n'admet dans l'espace que des atomes agissant sur les autres par le contact immédiat, paraît l'avoir emporté dans ces derniers temps, grâce aux travaux de l'illustre physicien anglais William Thomson. La théorie des atomes tourbillonnants de ce dernier (*Wirbelatome*) semble, mieux que ses rivales, rendre raison des diverses propriétés de la matière. Mais il est intéressant de remarquer qu'elle se rapproche très étroitement de celle de Descartes sur le plein et le mouvement.

STEUDEL : *Sur le problème moral.* Steudel rappelle que, dans le 2e volume de sa *Philosophie im Umriss* (1876), il s'est appliqué à développer une morale affranchie de toute la spéculation métaphysique et de tout le mysticisme qui sont à la mode depuis Kant. Il ne s'étonne pas d'avoir été combattu par des professeurs comme Lasson, dans le XIIIe volume des *Philosoph. Monatshefte.* Mais il ne peut laisser sans réplique des critiques comme celle d'Ulrici, qui a tout à la fois dénaturé sa pensée et décrié sa personne. Ce philosophe n'a pas compris que la doctrine morale de Steudel repose sur la négation décidée de la liberté ; et il croit embarrasser son adversaire dans les contradictions qu'il lui prête gratuitement.

HORWICZ : *Analyses psychologiques, sur une base physiologique.* 2e moitié de la 2e partie (Magdeburg, Faber, 1878). Analyse par C. Goering. — Ces analyses se distinguent par la richesse des observations et la pénétration de la critique. Bornons-nous à citer la conclusion, assez inattendue pour quelques-uns, à laquelle le conduit l'étude des sentiments affectueux : « L'amour constitue l'état de la sensibilité le plus général, le plus approprié, le plus convenable à la nature de l'homme dans ses traits essentiels. » L'auteur s'appuie sur les principes d'un haut idéalisme moral, et entreprend, par exemple, de prouver que le commandement du Christ de rendre le mal pour le bien peut se justifier par des raisons purement psychologiques, et que la charité universelle est le produit naturel du développement normal des sentiments.

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE

74e vol. 2e fascicule. 1879.

SOMMER : *La doctrine de Spinoza et le matérialisme* (2e article).

Le monisme de Spinoza ne saurait être confondu avec le matérialisme, bien que les représentants actuels du matérialisme, comme Haeckel, essayent de fondre ensemble les deux doctrines. Combien le spinozisme, malgré ses faiblesses, est supérieur au matérialisme, et par l'affirmation énergique de l'unité absolue, et par ses préoccupations religieuses et morales. Le mécanisme, que la science réclame avec raison, n'a besoin d'ailleurs pour se justifier ni de la métaphysique de Démocrite ni de celle de Spinoza. Ou plutôt il ne peut s'accorder qu'avec le théisme, qui voit en lui un instrument nécessaire, mais seulement un instrument pour la réalisation du règne supérieur des fins morales.

ULRICI : *Le prétendu spiritisme : question de science.* — Les philosophes ont refusé pendant longtemps de s'occuper du spiritisme; et les témoignages favorables, explicites de physiciens et de physiologistes tels que Wallace, Crookes et Butlerow, ont échoué contre l'entêtement de leur scepticisme. Mais aujourd'hui que des hommes comme Zoellner (*Essais scientifiques*) et J. H. von Fichte (*Le nouveau spiritualisme*) n'hésitent pas à se déclarer les partisans et à se faire les promoteurs du spiritisme, il ne convient plus aux philosophes de l'ignorer et de le dédaigner. Des expériences incontestables, celle du crayon qui écrit tout seul, des nœuds qui se font et se défont d'eux-mêmes, des aiguilles qui s'aimantent et se meuvent, ou encore de l'étui du thermomètre qui disparaît ou reparaît, par la seule action de la volonté du spirite, tous ces faits, dont des hommes tels que Fechner, W. Weber et W. Scheibner, professeurs et collègues de Fechner à l'université de Leipzig, ont été témoins à plusieurs reprises, dans les séances de spiritisme que donna expressément à leur intention le célèbre médecin américain Slade, ne peuvent être considérés comme de pures jongleries, à moins que l'on ne veuillle révoquer en doute la bonne foi et l'intelligence de ces habiles expérimentateurs. On ne saurait cependant les expliquer par les lois ordinaires du mécanisme et de la physique. L'hypothèse de Zoellner, qui recourt pour en rendre compte à une quatrième dimension de l'espace, est plus inintelligible que les faits enx-mêmes, dont elle prétend nous donner la raison. Il faut donc, conclut gravement et expressément Ulrici, admettre l'existence et l'action surnaturelle des esprits, que le médium jouit du merveilleux privilège d'évoquer et de faire agir à son gré. Mais pourquoi, dira-t-on, les esprits ne nous rendent-ils pas des services plus dignes d'eux et de nous ? Pourquoi ne nous font-ils pas des révélations sur l'avenir et ne nous éclairent-ils pas, du moins, sur les mystères de l'autre vie? L'objection n'embarrasse pas un instant Ulrici. Il est bon, selon lui, pour la moralité hu-

maine, que notre ignorance demeure invincible sur tous ces points. Si les manifestations des esprits se multiplient aujourd'hui, c'est qu'elles sont nécessaires pour affermir la foi chancelante de nos contemporains à l'existence des esprits, à l'immortalité des âmes.

Ed. v. Hartmann : *Phénoménologie de la conscience morale.* (Analyse par Rehmke.) Hartmann veut dans son nouveau livre établir par l'induction fondée sur les faits la vérité de la morale pessimiste ; mais, tout comme dans la *Philosophie de l'inconscient*, sa méthode n'est analytique qu'en apparence. Au fond, il débute par un principe qu'il pose arbitrairement, dans l'intérêt de son système; et toutes ses prétendues inductions ne sont, en réalité, que des conséquences plus ou moins habilement dissimulées de ce premier principe. Il commence dans sa *Phénoménologie* par établir que la volonté tend nécessairement au plaisir, n'a d'autre fin que le bonheur. Les expériences qu'il invoque lui servent surtout à démontrer que la volonté, dans cette poursuite nécessaire, essentielle du plaisir, n'atteint et ne récolte sûrement que la souffrance. — Mais il n'est pas vrai que la volonté n'aspire qu'au plaisir, qu'au bonheur : Hartmann reconnaît lui-même l'empire des mobiles moraux et nullement égoïstes sur la volonté humaine. Et d'ailleurs, avant de connaître le plaisir, la volonté a dû agir, poursuivre une fin. — Hartmann place encore le devoir suprême de la vie dans la coopération entièrement désintéressée à la fin universelle et absolue. Mais en travaillant à l'œuvre de la nature, ou à l'œuvre divine, la volonté humaine ne connaît plus les mécomptes : elle est assurée d'être satisfaite ; elle doit donc goûter le plaisir parfait. L'optimisme se trouve être ainsi la philosophie d'une volonté qui a rompu avec les illusions de l'égoïsme et s'est identifiée à la volonté infaillible de l'Eternel. — Malgré ces critiques, Rehmke rend hommage à la richesse d'observations, à l'originalité et à la profondeur des pensées, aux éminentes qualités d'écrivain et de moraliste, qui signalent, comme la précédente, la nouvelle œuvre d'Ed. de Hartmann.

Ulrici : *La question de la philosophie scientifique.* Ulrici reprend, sans la fortifier par de nouvelles raisons, son interminable polémique contre Avenarius.

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE.

1879, Ire, IIe, IIIe, IVe et Ve livraisons.

Lasson : *Sur l'objet et la méthode de la philosophie de la religion.* Depuis Héraclite et Xénophane jusqu'à Hegel, bien des philosophes ont cherché à construire la philosophie de la religion. Les uns ont étudié, sous ce nom, la formation, le sens des dogmes religieux : ainsi Otto Pfleiderer, dans son remarquable et récent ouvrage *Philosophie de la religion sur un fondement historique* (*Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin, 1878). D'autres, comme Zeller,

dans son essai « sur l'origine et l'essence de la religion » (*Ueber Ursprung und Wesen der Religion*), ont analysé les processus psychologiques, qui donnent naissance à la foi aux dieux, aux êtres surnaturels. Mais les dogmes, la croyance aux dieux ne sont ni les seuls ni même les plus importants éléments de la religion. Biedermann, dans sa *Dogmatique chrétienne* (*Christliche Dogmatik*, Zurich, 1869), paraît avoir mieux saisi et analysé la véritable essence de la religion. Il s'appuie sans doute sur Hegel, mais va beaucoup plus loin. Comme son maître, il met très bien en lumière le sens historique et la spontanéité de la religion. Mais, tandis que Hegel procède *à priori*, Biedermann veut partir des faits. Biedermann a tort néanmoins de ne voir dans la religion qu'un fait psychologique, par suite subjectif, individuel. La religion est, au contraire, une puissance qui domine le sujet; c'est ainsi qu'elle nous est donnée par l'histoire. Ainsi entendue, la religion s'incorpore nécessairement dans l'Eglise. Qu'on n'objecte pas que la puissance de l'Eglise semble s'amoindrir tous les jours : elle gagne en profondeur ce qu'elle perd en étendue. « D'après toutes les analogies du passé, il ne paraît pas vraisemblable que l'Eglise puisse jamais disparaître de la vie humaine. » C'est donc l'essence de l'Eglise, ses formes, son développement, qui sont l'objet propre de la philosophie de la religion. — L'essence de l'Eglise, c'est d'être une des formes de la vie morale. Elle est un des degrés, comme l'Etat, la famille, l'école, que doit traverser la volonté pour arriver à la perfection rationnelle. « L'Eglise est l'organisme de la moralité parfaite » (*der Organismus der Sittlichkeit*). Et l'histoire prouve que la fin suprême de l'Eglise et de la Religion est bien de produire dans les consciences individuelles l'accord intime avec la raison universelle, avec la volonté divine. L'homme conçoit des dieux, parce qu'il a besoin d'imaginer des êtres en qui cette perfection de la volonté soit réalisée. Comme la volonté ne peut se séparer du sentiment et de la représentation, on comprend que dans la religion la poésie et la science aient leur place. Selon que la conscience morale est plus ou moins éclairée, les dogmes et les institutions religieuses sont plus ou moins purs. Le rôle du philosophe en regard de la religion, c'est de la comprendre, de l'expliquer, non seulement dans ses principes essentiels, mais, ce qui est plus difficile, dans ses formes particulières. Le matérialisme est incapable de cette double tâche.

Freudenthal : *Une lettre inédite de Kant, et un écrit perdu de ce philosophe contre Hamann.*

L'auteur a reçu du professeur Hagen, de Cambridge, dans l'Amérique du Nord, copie d'une lettre inédite que Kant adressait en 1800 à son ami le professeur Hagen. Outre que cette lettre vient grossir d'une façon inespérée le nombre trop restreint des lettres connues du grand philosophe, elle nous le montre, à l'âge de soixante-seize ans, toujours aussi curieux que dans ses jeunes années des découvertes de la physique, et faisant effort pour comprendre les récents travaux de Rumford. Le professeur Hagen, de Cambridge, annonce en même temps

l'existence d'un manuscrit inédit de Kant. « J'ai eu souvent, dit-il, entre « les mains, avant 1849, un fort manuscrit in-4° d'environ six feuilles : « c'était une réplique de Kant aux critiques de Hamann contre la *Cri-* « *tique de la raison pure.* Je m'explique très bien que mon père ne « l'ait pas donné à Schubert, dont l'édition ne le satisfaisait pas. Le « manuscrit ne venait pas de mon grand-père l'ami de Kant, mais du « professeur Kraus, dont tout le monde sait les relations intimes avec « Kant. Kraus avait reçu le manuscrit des mains de Kant et l'avait en- « suite donné à mon père, qui était son élève. » Freudenthal examine et combat les objections qui pourraient être élevées contre l'authenticité de cet écrit, et émet le vœu que le manuscrit puisse être retrouvé et publié.

Planck : *Loi logique de la causalité et finalité de la nature.* (Critique par Richter.) Planck est d'avis que les savants contemporains, non moins que les philosophes du passé, comme Kant et Schopenhauer ou les principaux logiciens du présent, tels que Lotze, Sigwart, Ulrici, Ueberweg, se sont tous également trompés dans leur interprétation du principe même de toute science, la loi de la causalité. — Richter repousse absolument la nouvelle doctrine apportée par Planck et ne peut consentir à ne voir dans le principe de causalité qu'une autre forme du principe d'identité. « C'est se tromper que de ne considérer la pensée « qu'au point de vue formel, et de ne tenir compte dans les rapports « de causalité que de l'identité, en négligeant les différences. »

Neuhauser : *La théorie d'Aristote sur la connaissance sensible et ses organes* (Leipzig, Koschny, 1878). Ce travail mérite les plus grands éloges, par la richesse et la sûreté de l'érudition, autant que par les qualités philosophiques et la clarté de l'exposition. Il a été écrit à l'occasion et en grande partie en vue de la réfutation du livre de Bäumker, *La théorie d'Aristote sur les organes externes et internes des sens*, Leipzig, 1878. La première partie contient un examen très intéressant de la question suivante. La διάνοια, d'après Aristote, est-elle réellement identique ou non avec l'âme sensitive? Neuhäuser démontre avec évidence que toutes les formes de la pensée dérivent, d'après Aristote, d'un seul et même principe, le νοῦς, qui est la source de la connaissance proprement dite. La διάνοια n'est que la manifestation du νοῦς dans sa double application soit au monde extérieur, soit au moi. — Dans la seconde partie, il est question des sens extérieurs, surtout de l'odorat et du rapport de la perception à l'âme sensitive. Contre Bäumker, Neuhäuser établit que la perception appartient à l'âme sensitive, comme l'une de ses facultés ; la fantaisie et le désir sont les autres. — Le troisième chapitre traite du *sensorum commune*, de ses fonctions et de son rapport aux sens périphériques. — La quatrième partie est consacrée à l'examen de l'un des points les plus importants, les plus obscurs et les plus diversement et inexactement interprétés de la doctrine d'Aristote, la question de l'organe central et de sa place dans le corps. Contre l'opinion dominante pendant tout le moyen âge, qui a été adoptée par Harvey et Descartes, et à laquelle Bäumker, comme beau-

coup d'autres, se rallient, à savoir que le cœur est pour Aristote l'organe de la perception sensible, Neuhäuser prouve victorieusement qu'Aristote considère comme l'organe de la perception un principe corporel sans doute, et situé dans le cœur, mais différant néanmoins du cœur. — Le cinquième et dernier chapitre recherche par quelles voies s'établit, suivant Aristote, la communication des organes sensibles et de l'organe central situé dans le cœur.

A. Krohn : *La question platonicienne, brochure à l'adresse du prof. E. Zeller* (Halle, Mühlmann, 1878). On sait quelles discussions soulèvent encore la question de l'authenticité des dialogues platoniciens, celle de la date de leur composition et de leur place dans l'ensemble de l'œuvre, aussi bien que le véritable sens des doctrines de Platon. Krohn s'est déjà fait connaître par un livre paradoxal sur la *République* de Platon, où il soutient que ce dialogue est à peu près le seul authentique; qu'il résume les doctrines successives et un peu contradictoires de son auteur; qu'il a été écrit principalement sous l'inspiration des *Mémorables* de Xénophon. Krohn soutient les mêmes conclusions dans son nouvel écrit.

Imelmann : *Stanley Jevons sur Stuart Mill.* L'illustre auteur des *Principles of sciences*, Stanley Jevons, a, dans trois articles de la *Contemporary review* (décembre 1877, janvier et avril 1878), soumis la philosophie, la doctrine logique et les facultés scientifiques de Stuart Mill, à un examen critique très approfondi et très impartial, qui mérite une sérieuse attention. Selon Stanley Jevons, les dons de l'écrivain surpassent de beaucoup chez Stuart Mill les qualités du penseur. « Quelle « qu'en soit la cause (soit le système pitoyable d'éducation que son « père étendit sur ses plus jeunes années, soit l'effort permanent qu'il « s'imposa de concilier avec une fausse philosophie de l'expérience des « vérités qui jurent avec elle), l'entendement de Mill avait fait naufrage « (*was wrecked*). Son génie était essentiellement illogique. » Ses écrits ne sont qu'un tissu de contradictions; et, pour le réfuter, il suffit des armes qu'il fournit lui-même. Sur la liberté, sur l'utilitarisme, sa véritable pensée est tout autre que celle qu'il croit avoir; mais c'est surtout dans la logique que ces défauts s'accusent. La critique de Jevons porte surtout contre la théorie de Mill sur le caractère inductif de la géométrie, contre sa doctrine de l'identité des propositions, contre son exposé des quatre méthodes de l'expérimentation dans leur rapport avec la loi de la causalité.

Ihering : *La fin dans le droit* (1er vol., Leipzig, 1877). L'auteur du traité de « *l'esprit du droit romain* » examine, dans ce nouvel ouvrage, le dernier fondement de tout droit. Il dérive le droit de la fin, c'est-à-dire de l'utilité : car la volonté, pour lui, ne tend qu'au plaisir, à l'intérêt. On se demande comment Ihering pourra tirer de sa doctrine une explication satisfaisante du devoir, de l'amour, du sentiment du droit, qui doivent faire l'objet du suivant volume.

Alexandre Wiessner : *Du point à l'esprit, ou le moteur immobile,*

1 vol. — *La réalité essentielle et absolue de l'espace*, 1 vol. (Leipzig, 1877). L'auteur, qui avait autrefois, dans son livre *L'atome*, défendu énergiquement la cause du mécanisme matérialiste, de la pluralité atomique, se déclare dans ces deux nouveaux ouvrages un théiste convaincu, bien qu'il incline plus qu'il ne le croit vers une sorte de panthéisme idéaliste. Pour lui, l'espace et l'esprit sont identiques; et l'espace est Dieu. Le second des volumes que nous annonçons contient une réfutation très développée des doctrines qui contredisent la réalité de l'espace, celles de Kant, de Liebmann, de Trendelenburg, de G. H. Fichte, de Hegel, de Herbart, de Bain, de Stumpf, de Weber, de Lotze et de Schmitz-Dumont.

Benno Erdmann : *Critique de la raison pure, kriticisme de la 1re et de la 2e édition de la Critique de la raison pure* (Leipzig, Vos, 1878).

Nous avons eu déjà l'occasion de parler de ces ouvrages. Signalons seulement la conclusion que suggèrent à Fr. Hoffmann les efforts incessants et les discussions toujours renaissantes des néokantiens, en vue de l'interprétation définitive du texte et de la doctrine de Kant. « La *Critique de la raison pure* et la philosophie de Kant tout entière peuvent bien être une œuvre étonnante et de premier ordre, mais non une œuvre vraiment classique : elle prête à trop d'interprétations différentes, non seulement à deux, mais à trois ou six contradictoires entre elles, et par suite à un grand nombre de malentendus. Les néokantiens se combattent entre eux avec plus de passion encore que les hégéliens; ceux-ci étaient arrivés du moins à se répartir en trois groupes, une droite, une gauche et un centre. Il en résulte que l'école néokantienne est encore bien éloignée du but qu'elle se propose, la domination exclusive ou la prédominance intellectuelle de la philosophie kantienne. Il faudrait que les néokantiens commençassent par s'entendre entre eux, et qu'ils fissent une critique scientifique et surtout victorieuse des jugements portés sur la philosophie kantienne, depuis Jacobi et l'auteur de l'*Enésidème*, jusqu'à Lotze et Ulrici. Une pareille critique de la part d'un Benno Erdmann, d'un Emile Arnoldt ou d'un Cohen, serait assurément pour nous très instructive : mais nous n'en saurions espérer le succès définitif, convaincu que nous sommes que les principes de la philosophie critique ont été depuis longtemps réfutés. Bornons-nous à citer, parmi les récents philosophes auxquels nous faisons allusion, Ulrici dans son livre *Le principe fondamental de la philosophie*, I, p. 288-348, et aussi Fr. Harms, *Sur le concept de la vérité.* »

Höffding : La philosophie en Suède.

Les peuples scandinaves n'ont pris qu'une faible part au mouvement de la philosophie moderne. Il serait injuste pourtant de passer sous silence l'effort sérieux et original tenté dans notre siècle par des penseurs comme Thorild, Höijer, Geijer et Boström. Un disciple de ce dernier, Nybläus, professeur à Lund, vient de publier les deux premiers volumes d'une histoire de la philosophie suédoise qui mérite d'être

consultée, bien que le patriotisme de l'auteur trouble parfois l'impartialité de ses appréciations. Non seulement Nybläus plaide en faveur de l'originalité de ses compatriotes : il va jusqu'à soutenir que le débat séculaire de l'empirisme et de l'idéalisme n'a trouvé sa solution définitive que dans la philosophie de Boström. Pour lui, la philosophie allemande avec et après Kant ne s'est pas encore entièrement affranchie de l'empirisme. Schelling et Hegel, par exemple, soumettent l'absolu comme la nature à la loi de l'évolution, par suite à la loi des êtres finis, saisis par l'expérience ; et leur idéalisme ne s'élève pas jusqu'à la conception de la personnalité immuable et parfaite de l'esprit divin. Le système de Boström a réalisé ce progrès, et sa philosophie, sans identifier la nature et l'absolu, sait trouver dans l'idéalisme l'explication dernière des choses. La doctrine de Boström achève ainsi le développement de la philosophie suédoise, qui s'est fait sous l'action lente, mais profonde de l'Allemagne. Avec Daniel Boëthius (1751-1810), l'idéalisme critique fit sa première apparition à l'université d'Upsal. Benjamin Höijer (1767-1812) embrassa les doctrines successives des trois grands représentants de l'idéalisme absolu, Fichte, Schelling et Hegel. L'idée de l'harmonie morale des choses, le besoin d'un haut idéalisme inspirent tous ces philosophes. Mais on se demande si ces généreuses spéculations ne s'égarent pas trop aisément dans les chimères et les contradictions des visions transcendantes, et si la conscience et l'action ne s'accommoderaient pas mieux d'un savoir plus modeste, moins dédaigneux du relatif et de l'expérience.

Emil Wille. *Que les représentations n'occupent aucune place dans l'espace.* On parle sans cesse des idées qu'on a dans la tête, comme si la tête, le cerveau étaient non seulement l'organe, mais le siège des idées. Il semble que tout ce qui est doive exister en un lieu. Mais cela n'est vrai que des objets de la perception extérieure. Nos idées ou nos représentations n'occupent une place que dans le temps. Qu'on ne dise pas : Puisque, selon Kant, le monde n'est que notre représentation, notre représentation doit être étendue dans l'espace comme le monde lui-même d'après trois dimensions. Kant ne professe rien de pareil. Il n'est pas difficile d'ailleurs de distinguer entre l'image d'un corps qu'on voit en esprit et ce corps lui-même.

Schuppe : *Logique fondée sur une théorie de la connaissance* (Erkenntnissteoretische Logik; Bonn, Weber, 1878). La philosophie allemande s'est enrichie, dans ces cinq dernières années, de quatre gros traités sur la logique, sans parler des éditions nouvelles ou des traductions publiées sur la même matière. En 1873 paraissait le 1er volume de la *Logique* de Sigwart, dont le second a été publié l'an dernier. — Lotze donnait, en 1874, une *Nouvelle Logique* comme première partie de son système de philosophie. En 1878 enfin paraissaient presque en même temps la *Logique* de Dühring et celle de Schuppe. Ces quatre ouvrages sont, à des points de vue et avec des mérites différents, une égale protestation contre le pur formalisme de l'ancienne

logique. L'attention donnée aux sciences de la nature et à leurs diverses méthodes, la clarté des définitions, l'opposition décidée contre les excès de la spéculation transcendante et des méthodes *à priori*, la tendance à revenir aux conclusions essentielles du kantisme se retrouvent dans Schuppe comme dans Lotze et Sigwart. Mais, tandis que ces derniers se bornent à appuyer la logique sur la métaphysique et la théorie de la connaissance, Schuppe mêle et confond perpétuellement la première avec les deux autres. — On doit lui reprocher encore certaines inexactitudes dans l'interprétation de la doctrine de Kant sur les catégories. L'ouvrage de Schuppe, au dire de J. H. Witte, mérite cependant d'être attentivement étudié.

Martin Kaehler : *La conscience morale*, 1re partie (Halle, Fricke, 1878). L'ouvrage doit se diviser en deux parties principales. La première contiendra l'histoire du nom et du concept de la conscience morale (*Gewissen*), d'abord dans l'antiquité païenne et classique, puis dans le Nouveau Testament, chez les Pères de l'Eglise et au moyen âge, enfin dans le siècle de la Réforme et les temps que l'ont suivie. La seconde partie exposera la doctrine personnelle de l'auteur sur la conscience. L'auteur n'a publié encore que la partie consacrée à l'antiquité et au Nouveau Testament. Malgré les défauts de la composition et du style, l'ouvrage se recommande par une science exacte et étendue, par des considérations ingénieuses, parfois trop subtiles. L'idée et le nom de ce que nous entendons par la conscience morale ne se rencontrent pas chez les philosophes grecs; c'est que leur intellectualisme ne voit dans la faute morale qu'un vice de jugement, et qu'ils identifient la science et la vertu. On trouve pour la première fois le nom et la notion exacte de la conscience morale (συνειδέναι ἑαυτῷ) dans Euripide; évidemment, le poète n'était ici que l'interprète du sentiment populaire, plus éclairé sur ce point que la raison des philosophes. Ni chez les Juifs, ni même dans l'enseignement de Jésus, la conscience morale proprement dite n'est invoquée : il n'est question que de la soumission à la volonté divine, aux ordres du Père céleste. L'auteur analyse enfin les conceptions et le langage de saint Jean, de saint Luc et de saint Paul sur la conscience morale.

Frédéric de Baerenbach : *Fondation de la philosophie critique;* 1re partie, prolégomènes à une philosophie anthropologique (Leipzig, Barth, 1879). L'auteur, qui entreprend une réforme générale de la philosophie, expose dans ce 1er volume ce qu'il appelle sa logique, c'est-à-dire ses vues sur la théorie de l'expérience, sur celle de la connaissance, et sur la méthode des recherches philosophiques. Il professe hautement qu'il faut revenir à Kant, à la *Critique de la raison pure*, surtout à l'esthétique transcendantale. Il veut sans doute qu'on corrige les contradictions de Kant; mais il ne croit rien avoir à apprendre des philosophes que l'ont suivi. N'est-ce pas être trop exclusif ?

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

MAX MÜLLER. *Origine et développement de la religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde ;* trad. par J. DARMESTETER. In-8°. Paris, Reinwald et Cie. — A FOUILLÉE. *Histoire de la philosophie ;* nouv. édition. In-8°. Paris, Delagrave. — A. SIMONIN. *Histoire de la psychologie : les trois grandes crises morales de l'humanité.* In-18. Didier, Paris. — J.-A. BERNARD. *Histoire des révélations et communications diverses : leur raison d'être.* In-18. Paris, Téqui. — Dr G. DELAUNAY. *Études de biologie comparée.* 2e partie, Physiologie. In-8°. Delahaye, Paris. — H. BROCHER DE LA FLÉCHÈRE. *Les révolutions du droit.* Tome I. Introduction philosophique. Sandoz. Paris, Genève, Neuchâtel. In-8°. — SNECK. *Papers in Education, 1st series. Proposal for a change in the plan of our public schools.* In-18. New-York, Steiger. — G.-H. LEWES. *The Study of Psychology (Problems of Life and Mind. 3d series).* Trübner and C°, London. In-8°. — FROHSCHAMMER. *Ueber der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's.* München, Ackermann. In-8°. — ALBRECHT RAU. *Die Entwicklung der modernen Chemie.* In-8°. Braunschweig, Vieweg und John. — PROF. AD. NITSCHE. *Ueber Psychophysik im allgemeinen und einige besondere Leistungen derselben.* (Publié dans le 30e *Programm der K. K. Staats Gymnasiums zu Innsbruck.*) In-8°. Wagner. — J. JANITSCH. *Kants Urteile über Berkeley : ein Beitrag. zur Kantphilologie.* In-8°. Strassburg, Astmann. — O. PFLEIDERER. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.* In-8°. Berlin, Reimer. — W. WUNDT. *Der Spiritismus, eine sogenannte wissenschaftliche Frage. Offener Brief an Prof. Ulrici.* In-8°, Leipzig, Engelmann. — R. MARIANO. *Cristianismo, Cattolicismo e civiltà : studii.* In-18. Bologna, Zanichelli. — P. SICILIANI. *Socialismo, Darwinismo e Sociologia moderna.* 2a ediz. acc. d'un nuovo lavoro : *le Questioni contemporanee.* In-18. Bologna, Zanichelli. — A. HERZEN. *Il moto psichico e la coscienza.* In-8°. Firenze, Bocca. — C. CANTONI. *Emanuele Kant :* vol. I, *La Filosofia teoretica.* In-12. Milano. — G. BELLONCI. *Il sistema nervoso e la coscienza.* In-18. Bologna, Azzoguidi. — G. BUCCOLA. *La dottrina dell' Eredità e i fenomeni psicologici.* In-18. Palermo. — PENNISI MAURO. *Il Principio della sapienza.* 2a edizione. In-18. Napoli. — SYLVIO ROMERO. *A philosophia no Bresil : ensaio critico.* In-12, 1878. Porto-Alegre.

Le Propriétaire-Gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LE SOMMEIL ET LES RÊVES

(PREMIÈRE PARTIE)

APERÇU CRITIQUE DE QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

I

Depuis la riante Ionie, berceau du triste Héraclite, jusqu'à la Baltique brumeuse qui vit naître le sombre Schopenhauer, dans chaque siècle et sous tous les climats, s'il est un thème que les philosophes moroses ont développé avec complaisance, c'est celui des misères de l'homme. A leur tour, les écrivains religieux, les Pascal et les Bossuet, tout en exaltant la grandeur de l'âme humaine, ne manquent jamais d'en faire aussi ressortir la bassesse. Il semblerait dès lors impossible d'ajouter de nouveaux traits au désolant tableau de notre faiblesse et de notre néant. Et pourtant on oublie d'y faire figurer tout un tiers de notre existence. Chaque jour nous sommes, pour ainsi dire, ravis à nous-mêmes par un génie fantasque, bizarre et capricieux qui se fait un malin plaisir de confondre les contraires, le bien et le mal, le vice et la vertu. A certaines heures de la journée, le plus juste des hommes commettra sans remords les plus abominables forfaits, il deviendra voleur, assassin, incestueux, parjure; la jeune et chaste épouse s'abandonnera aux actions les plus indécentes; la nonne pudibonde laissera tomber de sa bouche d'immondes paroles; le pieux lévite, emporté par la passion ou la fantaisie, ne reculera devant aucun sacrilège. Quand l'obsession a cessé et que nous rentrons en possession de nous-mêmes, nous n'oserions souvent raconter aux autres, ni parfois repasser en idée ce que nous avons rêvé. Nous nous demandons avec inquiétude si nous ne portons pas au fond de notre être un odieux levain qui, d'un moment à l'autre, peut nous pousser au crime.

Nous maudissons cette puissance inconnue qui, prenant possession de notre âme, lui soustrait ce qu'elle a de meilleur pour le remplacer par ce qu'il y a de pire.

Mais par contre et tout aussi souvent l'action du sommeil est bienfaisante et consolatrice. Elle nous replace pour quelques instants au milieu d'êtres trop chéris que nous avons perdus ; elle fait oublier au malade ses maux, à l'infortuné sa détresse ; elle rend l'agilité au paralytique, l'ouïe au sourd, la vue à l'aveugle, la liberté au prisonnier, les joies d'un premier amour à la pauvre fille abandonnée. Illusions trop courtes, et qui ne servent qu'à rendre l'âpre réalité plus amère encore.

La baguette magique des songes transforme le taudis le plus misérable en un palais enchanté ; elle délie la langue du bègue et lui inspire une éloquence entraînante ; elle pousse le timide à braver les dangers les plus redoutables ; elle donne au savant la clef des plus mystérieux phénomènes ; elle va jusqu'à donner à notre corps lourd et rampant des ailes merveilleuses qui le transportent sans effort à travers l'immensité.

En faut-il davantage pour que, de tout temps, on ait accordé aux rêves un caractère surnaturel ? On les regarde comme les messagers de la divinité, — messagers véridiques ou trompeurs, suivant qu'elle est bien ou mal disposée à notre égard, — ils recèlent les secrets de l'avenir, et quiconque sait pénétrer leur langage y découvrira sans peine des promesses ou des menaces. Et si, ne nous préoccupant pas davantage des opinions du vulgaire, nous interrogeons les hommes de science, nous les entendons émettre, tout au début de leur lutte contre la superstition, une théorie surprenante : les rêves, bien loin d'émaner des dieux, les auraient créés ; notre esprit qui, dans le sommeil, voyait des fantômes accomplir des choses extraordinaires, leur attribua une existence réelle et les doua d'une puissance formidable ; et c'est ainsi que le ciel fut peuplé[1]. Ou bien encore, a-t-on dit, les images de ceux qui ne sont plus, revenant nous hanter dans le silence des nuits, ont inspiré la foi en une vie ultérieure, et les âmes des rois ou des chefs redoutés ont été insensiblement élevées au rang de génies divins tenant dans leurs mains le sort des vivants. De manière que ces étranges enfants de l'épuisement et de la nuit, qui, au réveil, nous inspirent dédain ou pitié, rire ou dégoût, auraient donné naissance aux religions, et que le sentiment religieux qui, d'après bon nombre de philosophes, est peut-être le seul caractère distinctif par où l'homme s'élève au-dessus de

1. Lucrèce, *De la nature des choses*, V. 1168 sqq.

la bête, n'aurait pas d'autre origine. La religion, fille des ténèbres, la science, fille du jour : cette opposition de race ne suffirait-elle pas pour rendre compte de leurs conflits incessants, de leur antagonisme irréconciliable ?

II

L'importance qu'on a toujours accordée aux songes ferait croire qu'on a dû de bonne heure en aborder l'étude, et qu'on est aujourd'hui arrivé à certaines notions exactes et définitives sur leur caractère et sur leurs causes. Il n'en est rien. Dans l'antiquité, nous ne pourrions guère mentionner sur ce sujet que quelques pages magistrales laissées par Aristote ; et, pour ce qui est des temps modernes, M. Maudsley [1] a pu écrire tout récemment les lignes suivantes : « L'étude des rêves a été négligée, et cependant elle promettrait d'être féconde pour un observateur habile et compétent qui l'entreprendrait avec zèle et méthode; pour les médecins surtout, elle serait vraisemblablement pleine d'enseignement. »

Quant à l'état actuel de la science du sommeil, je n'ai pas assez d'autorité pour l'apprécier. Je me contenterai de citer les paroles de M. Vierordt dont la compétence est incontestable : « Quant à donner une théorie physiologique du sommeil on ne peut, dit-il [2], y songer. Pourquoi cette nécessité générale d'un affaiblissement périodique ou d'une suspension partielle des activités physiques et psychiques? quelles sont les conditions tant corporelles que psychiques et, sans doute, très nombreuses qui amènent le sommeil physiologique et, en retour, préparent pendant le sommeil insensiblement le réveil? quelles sont enfin les formes déterminées sous lesquelles les fonctions du dormeur se montrent en quantité et en qualité? voilà toutes questions auxquelles il est impossible de répondre. »

Ce n'est pas que, depuis quelque temps surtout, il n'ait paru beaucoup d'ouvrages sur le sommeil et les rêves. Sans parler des livres devenus classiques de M. Alfred Maury et d'Albert Lemoine, et me bornant aux deux dernières années, je signalerai un opuscule de M. Serge Serguèyeff [3]; un travail de M. N. Grote, écrit en russe [4];

1. *The Pathology of Mind* (1879), p. 49.
2. *Grundriss der Physiologie des Menschen*, 5e édit. Tübingen, 1877, p. 653.
3. *Le sommeil et le système nerveux, préparation à l'étude de la veille et du sommeil.* Genève, 1877.
4. *Les rêves, comme objet d'analyse scientifique.* Kiev, 1878.

un volume de trois cents pages de M. Heinrich Spitta, privat-docent à l'université de Tubingue[1]; un ouvrage encore plus volumineux de M. Paul Radestock[2]; une brochure de M. C. Binz[3]; une autre de M. Paul Dupuy, professeur à la faculté de médecine de Bordeaux[4]. Je n'ai sans doute pas épuisé la liste; et j'en passe peut-être des meilleurs. J'aurais en outre à mentionner des traités de physiologie, de pathologie, etc., où le sommeil est l'objet de chapitres développés et étendus, qui pourraient former un volume séparé. C'est ainsi que M. Maudsley, dans l'ouvrage déjà cité, lui consacre près de cent pages, et que M. Stricker, professeur à l'université de Vienne, a fait suivre ses *Leçons sur la pathologie générale et expérimentale*[5], d'une espèce de cours de psychologie qui n'occupe pas moins de onze chapitres et qui, tout en ayant pour objectif la définition des maladies mentales, contient nombre de vues neuves et personnelles sur la nature des songes.

Je ne m'arrêterai pas longtemps sur le travail original, mais peu sérieux de M. Serguèyeff. L'auteur commence par établir que le sommeil est une fonction (?) essentiellement végétative, car il est nécessaire à tout ce qui vit, et il a pour but de maintenir l'organisme dans son état normal. Il y a donc à découvrir trois choses : 1° l'aliment, objet de la veille et du sommeil ; 2° l'organe ; 3° le mécanisme.

Un aliment n'est pas nécessairement une matière tangible et pondérable ; rien n'empêche de conjecturer que l'objet de la veille et du sommeil est une forme éthérée, sthénique ou dynamique. Qu'entend par là M. Serguèyeff, c'est ce qu'il m'a été impossible de comprendre. Il me fait d'ailleurs l'effet de n'avoir sur l'éther, le mouvement, la force et la matière que des notions confuses et contradictoires.

Quant à l'organe du sommeil, ce doit être probablement le grand sympathique. Car, d'un côté, on ne connaît pas le siège de cette fonction, et, de l'autre, on ne connaît pas la fonction de cet appareil. La conclusion n'est pas de la dernière évidence. Mais l'auteur, et avec raison, ne se contente pas de ce simple argument logique. Il rappelle que la section du grand sympathique donne lieu à des phé-

1. *Die Schlaf-und Traumzustände der menschlichen Seele*, etc. Tübingen, 1878.
2. *Schlaf und Traum, eine physiologisch-psychologische Untersuchung.* Leipsig, 1879.
3. *Ueber den Traum.* Bonn, 1878.
4. *Étude psycho-physiologique sur le sommeil.* Bordeaux, 1879.
5. *Vorlesungen über allgemeine und experimentelle Pathologie.* Vienne, 1879. Leçons 21 à 31.

nomènes caloriques que l'on ne peut attribuer aux modifications ainsi introduites dans la circulation du sang, et dont l'explication n'a pas encore été trouvée. Or l'augmentation de chaleur s'expliquerait aisément par l'arrêt d'un mouvement végétatif et centripète; pendant la veille on accumulerait de la force, pendant le sommeil on en rejetterait l'excès. C'est juste le contraire de ce que l'on pense communément. Je ne suis pas physiologiste et ne puis discuter les déductions de M. Serguèyeff. J'aurais seulement voulu savoir — et c'est ce que j'attendais toujours comme argument final — jusqu'à quel point les animaux dont on sectionne le grand sympathique, perdent le sommeil; si par exemple, ce chien, chez lequel après dix-huit mois, le surcroît de chaleur était encore appréciable, n'avait pas dormi de tout ce temps à peu près comme à l'ordinaire.

La tentative, à mon sens, stérile de M. Serguèyeff, me paraît propre à faire voir de quelle profonde obscurité le problème physiologique est entouré. Cet écrivain a certainement pris à cœur son sujet, il s'est livré à de nombreuses recherches, et, doué d'une tournure d'esprit ingénieuse, il a visé à sortir des sentiers battus. A tous ces titres, quoi que je pense du résultat de ses efforts, je ne puis qu'y applaudir.

Je n'ai pas lu l'opuscule de M. Binz. J'en ai vu un compte-rendu dans la *Berliner klinische Wochenschrift*. M. Böhm dans les *Philosophische Monatshefte* en dit beaucoup de bien. Se fondant sur ce fait que l'opium, le haschisch, l'éther, etc., produisent des états analogues au rêve et au sommeil, M. Binz conclut que ces phénomènes sont de nature pathologique et proviennent d'un trouble dans l'activité psychique. Il m'est assez difficile de comprendre qu'on puisse qualifier d'état pathologique et attribuer à un trouble quelconque un phénomène aussi universel, aussi constant, aussi bienfaisant que le sommeil naturel, accompagné ou non de rêves. Mais je m'arrête ici de peur de fausser complètement la pensée de M. Binz.

J'ai lu l'opuscule de M. Dupuy. J'y ai vu la relation intéressante de quelques-uns de ces phénomènes auxquels M. Maury a donné le nom d'hallucinations hypnagogiques, et la critique de quelques théories sur le sommeil. Cette dernière partie est très superficielle, mais elle n'a, il est vrai, aucune prétention.

Je ne dirai rien de l'ouvrage de M. N. Grote. Je n'en connais que les conclusions — formulées dans cette Revue même[1] par M. A. H. Elles sont assez intéressantes pour que je les reproduise. « Les excitations sensorielles subjectives sont prises pour des réalités, à cause

1. Livraison de novembre 1878, p. 544.

de l'absence du contrôle des sens et de l'intelligence. Les facteurs des rêves sont principalement les réminiscences, les habitudes, les impressions reçues par les sens, et les sensations organiques, qui accompagnent le processus végétatif pendant le sommeil, — et de plus la « cérébration inconsciente » ou le travail automatique de certaines parties du cerveau moins fatiguées ou plus excitées, qui fournissent inopinément des images fantastiques, des combinaisons grotesques de représentations fragmentaires, mêlées au hasard, comme les figures d'un kaléidoscope. Cependant il y a toujours un lien plus ou moins évident entre les idées qui se suivent, parce que le sommeil n'abolit pas les lois de l'association des idées, et que celles-ci continuent à s'évoquer par ressemblance ou par contraste, ou en conformité du rapport réciproque de cause et d'effet, de but et de moyen, — exactement comme cela a lieu chez les aliénés, chez qui certaines parties du cerveau imposent leur activité à la conscience, et l'accaparent si bien, qu'elles offusquent les impressions sensorielles objectives, qui pourraient remettre le travail psychique sur la bonne voie. » Ce passage me semble exprimer très bien l'état actuel de la science sur la question.

Je porterai un jugement identique sur les deux chapitres substantiels où M. Maudsley s'est occupé du sommeil et de l'hypnotisme. J'y relèverai cette assertion assez singulière[1] que les idées ont « une tendance naturelle à s'arranger et à se combiner en manière de drames, quoiqu'elles n'aient pas entre elles d'associations connues, ou même qu'elles soient tout à fait indépendantes, voire antagonistes. » Bien mieux, elles auraient, d'après lui, « une faculté d'agencement constructive, grâce à laquelle les idées ne seraient pas seulement rassemblées, mais donneraient naissance à de nouveaux produits. » C'est esquiver un peu trop cavalièrement les difficultés relatives à la puissance dramatique et créatrice du rêve. Mais force est bien souvent, dans un pareil sujet, de se contenter de mots, et M. Maudsley lui-même n'est pas dupe des explications entortillées qu'il donne sur les phénomènes singuliers de ressouvenance que nous présentent les rêves : « Quelle qu'en soit la valeur, dit-il[2], c'est là un fait indiscutable. »

Un résumé tout particulièrement nourri, est celui où il énumère les conditions qui déterminent l'origine et le caractère des rêves. Il les classe sous six chefs : 1° L'expérience antérieure soit personnelle, soit ancestrale, où les éléments du songe sont presque tou-

1. *Op. cit.*, p. 15 et 16.
2. *Op. cit.*, p. 20.

jours puisés; 2° les impressions sur l'un ou l'autre sens qui est resté plus ou moins éveillé; 3° les impressions organiques, ayant leur origine dans l'état des viscères, de la circulation, de la respiration ou des organes génitaux; 4° la sensibilité musculaire qu'affecte la gêne résultant de la manière dont on est couché; 5° la circulation cérébrale; et 6° la condition du système nerveux bien entretenu ou épuisé, neuf ou émoussé, excité par un sang pauvre ou par un sang riche, etc.

M. Maudsley, d'ailleurs, ne s'est occupé des états de sommeil et de rêve qu'incidemment et au point de vue de l'analogie qu'ils présentent avec l'aliénation mentale. Il n'en a pas moins abordé avec une grande netteté de vues plusieurs des questions qu'ils soulèvent et fait sentir l'insuffisance de nos connaissances sur ce sujet.

M. Spitta s'est proposé de démontrer que les phénomènes de raison, de rêve, d'hallucination, se relient entre eux par des gradations nombreuses et délicates, qu'ils rentrent en partie l'un dans l'autre et sont soumis aux mêmes lois psychologiques. Son ouvrage est écrit avec une verve pleine de jeunesse et de poésie, ce qui nuit un peu à la précision qu'on aime à trouver dans un traité scientifique. Au moment où vous vous attendez à une déduction, vous tombez sur une description colorée et abondante qui captive agréablement, mais qui ne vous apprend pas grand'chose — et ces sortes de surprises se renouvellent trop souvent. En dépit de cet aimable défaut, je ne voudrais pas porter sur ce livre un jugement aussi sévère que le fait M. Böhm dans la revue précitée. On y trouve de l'érudition, de fines analyses, d'ingénieuses remarques.

Ce qui, d'après M. Spitta, caractérise le sommeil profond, c'est la disparition absolue de la conscience. Quand on rêve ou qu'on est en état de somnambulisme, on a la conscience, mais pas la conscience de soi, qui est l'apanage de l'état de veille. C'est ce critère, malheureusement trop élastique, qui lui sert à expliquer comment les rêves sont d'ordinaire bizarres et incohérents, pourquoi ils ne provoquent pas d'étonnement chez le dormeur, pourquoi, quand ils sont criminels, ils ne sont accompagnés ni de honte ni de remords. C'est par l'absence de conscience de soi qu'on explique l'assurance et l'adresse du somnambule à marcher sur les toits, les phénomènes extatiques et le doublement de la personnalité qui nous fait, par exemple, dans nos rêves, attribuer à autrui nos propres pensées.

Il est un autre *deus ex machina* qui joue, dans le livre de M. Spitta, un rôle tout aussi important. C'est le *Gemüth*, expression difficile

à rendre en français, mais qui, dans le cas présent, peut se traduire à peu près convenablement par *le sentiment* ou *le cœur*.

Le cœur ne dort jamais. Le cœur est le plus grand ennemi du sommeil et, quand il envahit l'âme, il n'y a point place pour le repos. Vacarme, lumière, activité, projets, rien ne met obstacle au sommeil, du moment que le cœur n'est pas affecté. Mais, s'il est ému, comme par exemple, lorsqu'on est préoccupé de l'idée qu'on doit se lever à une heure déterminée, le sommeil est léger, et un rien suffit pour l'interrompre. La mère, sourde à tous les autres bruits, se réveille au moindre mouvement de son enfant. Les rêves qui donnent prise au souvenir, sont ceux qui ont excité vivement notre sensibilité. Le souci ou une mauvaise conscience nous tiennent éveillés; tant est grande la prépondérance du *Gemüth* sur la raison qui voudrait, mais en vain, rappeler le sommeil.

Le rêve « est la projection au dehors, involontaire et consciente, d'une série de représentations de l'âme pendant le sommeil, projection qui fait que, pour le dormeur, elles prennent l'apparence de la réalité objective. » La suite et l'enchaînement des images entre elles y obéissent aux lois de l'association et de la reproduction des idées, mais non à la loi de causalité [1] : le rêve est illogique. Quant à la question posée par Descartes : A quel signe peut-on distinguer l'état de veille de l'état de rêve? M. Spitta la déclare « imaginaire et hypothétique » [2]; peut-être jugera-t-on que ce n'est pas là précisément une réponse.

Dans la veille, notre monde est aussi celui des autres; dans le sommeil, il nous est propre; l'activité centripète subit un arrêt; la formation des idées est fréquemment interrompue, et, comme la conscience de soi n'est pas là pour la diriger et que l'élaboration des impressions extérieures par l'intelligence est naturellement imparfaite, sinon nulle, on voit sans peine pourquoi les rêves sont obscurs, déréglés, sans liaison. Il est même étonnant que nous ayons parfois des rêves logiques. Ceux-ci doivent être particuliers à ces esprits chez qui c'est une habitude prise d'enchaîner toujours logiquement leurs pensées [3].

III

L'ouvrage de M. Radestock, qui a paru peu de temps après celui de M. Spitta, est conçu dans le même esprit; mais l'auteur insiste

1. P. 111 et suiv.
2. P. 112.
3. P. 116 et suiv.

davantage sur le côté physiologique de la question, et emploie un grand nombre de pages à faire ressortir l'importance des rêves pour la psychologie des différents peuples.

Ce livre, dédié au professeur Wundt, est intéressant, plein de faits, écrit avec méthode et clarté, facile à lire; mais il n'est pas exempt non plus de hors-d'œuvre.

Il comprend dix chapitres. Le premier s'occupe de l'influence du sommeil et des rêves tant sur les individus que sur les nations. On y trouve rassemblées les diverses opinions que les anciens et les modernes ont émises sur les songes. « Ils constituent un facteur capital dans la croyance en l'immortalité de l'âme », et leur rôle dans l'histoire politique est loin d'être à dédaigner : il suffit de citer les oracles de Delphes, les visions d'un Mahomet, les hallucinations d'une Jeanne d'Arc.

Dans le chapitre suivant, M. Radestock rapporte les définitions nombreuses que les poètes et les philosophes de tous les siècles ont données des songes; puis, exposant ses vues sur la nature de l'union de l'âme et du corps « qui ne sont que deux différents aspects d'un seul et même être », il en conclut la nécessité, dans l'étude du sommeil et des rêves, de ne pas s'attacher exclusivement aux phénomènes psychiques en négligeant les phénomènes corporels.

Le troisième chapitre est consacré à la faculté reproductrice « normale et anormale ». Tout change dans la nature, l'âme aussi bien que le corps. Mais le passé se trouve relié au présent par la mémoire. La reproduction peut prendre deux formes : selon que l'image renouvelée est moins vive ou aussi vive que l'image originelle, il y a *souvenir* ou *hallucination* (illusion). La reproduction a sa racine dans l'association des idées, dont les lois sont bien connues : loi de la ressemblance, du contraste, de la coexistence et de la succession. M. Radestock, suivant en cela l'exemple de la plupart des psychologistes, ne s'enquiert pas du principe dernier de ces lois. Les idées ne font pas que se succéder l'une à l'autre, parfois elles se lient entre elles et s'agglutinent, de même que les sensations s'entrelacent. C'est ainsi que l'image de la cognée, rappelant celles de bois et de charpentier, et s'unissant avec elles, fournit l'image composée d'un homme occupé à fendre du bois. La différence entre le souvenir et l'hallucination dépend de la force de l'excitation; entre l'un et l'autre il y a tous les passages imaginables. L'hallucination est une reproduction qui a un éclat comparable à celui de la réalité. Le principal facteur de l'illusion est donc nécessairement l'exaltation de l'excitabilité du système nerveux central.

Je note, en passant, que cette explication n'en est pas une : c'est

une pure hypothèse. L'inconnu ne peut servir à élucider l'obscur. J'ajouterai que la conclusion ne découle pas rigoureusement des prémisses : l'illusion pourrait provenir de l'affaiblissement du système nerveux périphérique. Quant à la définition de l'hallucination, elle a un côté vrai, mais elle est certainement incomplète. L'exemple cité par l'auteur à l'appui de sa thèse est propre à montrer cette insuffisance. Brierre de Boismont parle d'un peintre qui savait faire le portrait ressemblant d'une personne qu'il n'avait vue qu'une seule fois. Le nombre de fois ne fait d'ailleurs rien à la chose. Je demande si l'artiste qui voit de souvenir une personne absente avec une vivacité telle qu'il peut en reproduire exactement les traits, est sous l'empire d'une hallucination. Évidemment non. Il faut encore autre chose : il faut que le sujet soit le jouet d'une illusion et attribue à l'objet qui est tout en lui une existence extérieure et présente, même quand sa raison lui dit qu'il est dans l'erreur.

M. Radestock est ainsi amené à passer rapidement en revue les différents excitants du système nerveux, la pomme épineuse, la belladone, le haschisch, etc., puis le jeûne et les altérations des organes de sens. Immanquablement, dans cette matière difficile, les mots prennent assez souvent la place des idées, et les nerfs et les cellules, le cerveau et la moelle, pour ce qu'on en connaît, interviennent plus que de raison. Malgré cette critique, je me plais à déclarer que toute cette partie contient des résumés sobres et substantiels.

Nous voilà enfin arrivés à la définition du rêve : c'est *la continuation pendant le sommeil de l'activité de l'âme.*

Aristote a dit : Le rêve, c'est proprement l'image produite par les impressions sensibles quand on est dans le sommeil et en tant qu'on dort [1]. Cette définition est infiniment préférable et je dirai de plus qu'elle n'a pas été dépassée. Entendre faiblement le chant du coq quand on dort, ce n'est pas rêver, dit le Stagyrite, car cette audition est le fait de l'âme qui veille et non de l'âme qui est endormie. Rien de plus juste. Toute activité de l'âme pendant le sommeil n'est donc pas nécessairement un rêve; je ne rêve pas quand vers le matin, bien qu'encore endormi, j'entends obscurément les bruits de la maison ou de la rue; mais je rêve si je crois assister à une conversation qui n'a pas lieu. Il résulte de là que la définition du rêve est subordonnée à celle du sommeil. Je reviendrai plus tard sur ce point important.

C'est précisément du sommeil, de ses causes et de ses particularités

1. *Des rêves*, chap. III. Voir Trad. de Barthélemy Saint-Hilaire, Psychologie, p. 202.

que traite le chapitre suivant. Parlant des causes qui favorisent ou provoquent le sommeil, telles que la tranquillité, la position du corps, etc., M. Radestock cite les expériences qui contredisent la théorie de M. Preyer. On sait que ce savant a prétendu que le sommeil était dû à la présence d'une matière d'épuisement, analogue à l'acide lactique et produite par la fatigue. Il a, en conséquence, étudié les effets de l'ingestion de cette dernière substance sous la peau ou dans l'estomac, et il crut constater qu'elle amenait la somnolence. Il paraîtrait, d'après M. Lothar Meyer, que ces effets sont loin d'être constants.

Quant à une explication physiologique du sommeil, l'auteur affirme qu'il n'en existe pas et qu'il n'essayera pas d'en donner une. Il se contentera d'exposer ses effets physiologiques. Ils sont assez connus pour que je les passe sous silence. Quant à ses effets psychologiques, ils sont bien plus controversés. Certains auteurs veulent que, pendant le sommeil, la conscience soit supprimée ; d'autres la conservent. L'illustre Fechner a sur ce point une opinion tout à fait originale. D'après lui, au moment où l'on s'endort, la conscience atteint son point de nullité, et elle prend, quand on est endormi, une valeur négative. J'ai, dans des articles antérieurs [1], suffisamment critiqué les *sensations négatives* telles que les a définies le père de la psychophysique, pour n'avoir pas besoin d'insister sur la notion encore plus étrange d'une conscience négative. M. Radestock, en vue de trancher la question, fait, ainsi que M. Spitta, la distinction entre la conscience de soi et la simple conscience. La première est supprimée, mais la seconde subsiste ; car toute représentation est nécessairement consciente, sans quoi elle n'est rien qu'une simple *disposition* (Wundt).

Pour ma part, je ne suis jamais arrivé à me faire une idée nette de ce que l'on entend par la conscience de soi en tant qu'opposée à la simple conscience. Je comprendrais beaucoup mieux l'expression *conscience du non-soi*. Je désignerais ainsi la faculté, indispensable à tout être sensible, en vertu de laquelle il attribue à une chose en dehors de lui la cause de ses affections. De cette façon on distinguerait dans les phénomènes qui se passent en nous ceux dont on n'a pas conscience, ceux dont on a conscience, et ceux qui sont accompagnés de la conscience de l'extérieur. Mais le moment n'est pas encore venu de m'arrêter sur le principe de cette distinction.

1. Voir dans cette Revue, mars 1877, l'article intitulé : *La loi psychophysique, Hering contre Fechner*, et, janvier et février 1878 : *La loi psychophysique et le nouveau livre de Fechner*.

Il n'y a pas une opposition complète entre la veille et le sommeil. Dans le sommeil, les activités psychiques sont ralenties, mais non anéanties. En fait, quelque vives que soient les images de nos rêves, elles sont plus obtuses et plus obscures que celles de la veille. On peut donc formuler cette conclusion : dans le sommeil profond, de même que les fonctions organiques et végétatives sont déprimées, de même l'activité psychique est réduite à un minimum sans être pour cela totalement suspendue.

Le cinquième chapitre a pour objet les *éléments du rêve*. C'est l'un des meilleurs et des plus complets de tout le livre. On y examine les effets des impressions sensorielles et organiques et leurs transformations dans les rêves, ainsi que le rôle que vient y jouer la mémoire. Cependant, comme je n'y relève aucune idée réellement neuve, l'analyse que j'ai donnée plus haut de la partie de l'ouvrage de M. Maudsley traitant du même sujet, me dispense d'insister davantage. Il y aurait pourtant bien des études intéressantes à faire dans cette direction. Il n'est pas douteux que beaucoup de nos rêves ne sont que la dramatisation des impressions ressenties pendant le sommeil. Ainsi, les personnes qui éprouvent accidentellement ou habituellement une gêne dans la respiration, rêvent couloirs étroits ou plafonds écroulés, caveaux ou catacombes, presse dans la foule ou timons de charrettes enfoncés dans la poitrine, en un mot, toutes scènes où l'on suffoque et où l'on manque d'air. Le rapport est apparent. Or, en poursuivant ces rapprochements, on arriverait selon toute probabilité à une classification physiologique des rêves et, du même coup, à une classification des drames réels au point de vue de leur action sur notre organisme par l'intermédiaire de l'esprit [1].

Le chapitre qui suit et que je vais résumer a pour but de spécifier la différence qu'il y a entre le rêve et la pensée éveillée. C'est là un point de la plus haute importance, comme je l'ai déjà dit, et ce devrait être un des pivots de toute théorie des rêves et du sommeil. M. Radestock le traite avec son érudition et sa finesse habituelles. Bien que le problème puisse, ce semble, être serré de plus près, néanmoins les pages où il est discuté, sont presque toutes excellentes, pleines de remarques justes, sinon profondes, et forment un tout très satisfaisant et bien enchaîné. Je dois avouer que j'en ai rarement lu qui m'aient fait plus de plaisir. Ajoutons que la pensée

1. Ce n'est pas qu'on se soit fait faute de tenter des classifications des rêves ; mais ou elles sont arbitraires dans leurs détails, ou elles reposent sur des distinctions de sentiments ou de langage (rêves agréables ou désagréables, rêves historiques, prophétiques, etc.).

y est toujours claire, limpide et exprimée dans un style simple, facile et naturel.

Le rêve est mobile et changeant. Rien de plus commun que d'y voir un chat se transformant en fille, un arbre en église. Pourtant, — je tiens à le dire dès maintenant — j'ai des scrupules au sujet de ces prétendus changements. Je me demande si ce sont là de véritables métamorphoses. Quand vous racontez ces sortes de rêves, vous ne dites jamais que le chat se changea en jeune fille, l'arbre en église, vous vous exprimez autrement, par exemple : Je jouais avec un chat, mais un moment après, ce n'était plus un chat, c'était une jeune fille. Ou bien : j'étais d'abord sous un arbre, mais sans que je sache comment, je me trouvai au milieu d'une église. Or, dans mon opinion, vous avez d'abord rêvé d'un chat, puis d'une jeune fille, et c'est votre esprit qui, soit pendant le sommeil, soit le plus souvent au réveil, pour s'expliquer à lui-même la continuité de certaines autres parties du rêve, suppose une transformation que vous n'avez pas constatée expressément dans votre rêve. En fait, il y aurait simple substitution d'une image à une autre, sans changement interne et progressif. Ces quelques mots suffisent pour le moment, et je continue.

Le rêve est plein de vivacité et d'exagération. D'où cela peut-il provenir, sinon d'un changement dans la circulation du sang, qui exalte l'irritabilité du système nerveux central? Encore une hypothèse en lieu et place d'une explication. L'auteur ajoute cependant que les sentiments éprouvés dans le sommeil n'ont jamais l'intensité de ceux qui nous agitent pendant la veille. On peut mourir de joie ou de peur; mais il n'y a pas d'exemple de songes qui aient donné la mort [1]. Je crois que cette restriction s'appliquerait exactement aux images elles-mêmes du rêve dont, d'après moi, la vivacité est toute relative.

Le rêve se déroule en dehors de toute intervention de la volonté. Cette proposition vraie, en thèse générale, est peut-être trop absolue. Je rêvais un matin d'un de mes amis, marié depuis longtemps mais seulement par devant l'autorité civile. Je ne sais pour quel motif, dérogeant à ses principes, il crut devoir enfin — ceci est mon rêve — faire bénir son union par le prêtre. A cette occasion il devait y avoir un cortège. Cette nouvelle avait mis en l'air toute la commune. Curieux autant que les autres, je me rends à l'église; je tenais surtout à voir la mine du mari. Je perce la foule et parviens à me

1. Cependant j'ai entendu dire qu'une jeune personne qu'on a connue dans ma famille, fit une nuit un songe si épouvantable que sa chevelure de noire est devenue brusquement tout à fait blanche.

placer au premier rang. Cependant le cortège ne venait pas. En attendant, je pensais à toutes sortes de choses pour tuer le temps. L'impatience me gagnait; j'avais la sensation distincte que j'allais me réveiller; j'entendais les bruits matinaux de la maison; mais voulant à toute force assister au défilé de ce cortège original, *je faisais des efforts* pour me rendormir et terminer mon rêve, *comme rêve*. Ils n'aboutirent pas. Je me réveillai, bien malgré moi, sans avoir pu contenter ma curiosité.

Ce rêve me semble propre à confirmer ce que j'ai énoncé plus haut. La conscience de soi est le sentiment explicite de la réalité comme telle; de sorte que, dans le sommeil, il y aurait toujours de la conscience, à un degré si faible qu'il puisse être; car il n'est pas à croire qu'on soit jamais absolument séparé de la réalité.

Le rêve est le créateur de nouvelles combinaisons; mais ses produits ont rarement quelque valeur. Presque toujours ses inventions sont de pures inepties comme celle de l'insensé. Il y a donc, dans le sommeil, affaiblissement de la faculté de juger et de raisonner. On trouve tout naturel que des hussards fassent l'exercice sur la crête d'un toit ou qu'on traverse les Alpes à la suite d'Annibal. Ces étrangetés reposent, d'après l'auteur, sur des associations et des assimilations spontanées, où la loi de ressemblance a la plus grande part, ainsi que le lien qui unit certaines impressions corporelles aux idées qu'elles éveillent ordinairement.

Souvent aussi, dans les rêves, se manifeste le phénomène connu sous le nom de *division ou de dédoublement du moi :* on attribue à un autre ses propres pensées et ses propres sentiments. Aux exemples déjà connus je désire en ajouter un autre extrêmement complet sous tous les rapports.

Un soir, dans une réunion d'amis, entre autres sujets de conversation, je mis sur le tapis cette question du dédoublement de la personne. Je racontai le singulier cas de Van Goens qui, étant écolier et ayant l'ambition de rester toujours en tête de sa classe, rêva un jour que le maître lui proposait une phrase latine à traduire. Van Goens n'en sortait pas; mais cette circonstance ne le tourmentait pas encore tant que de voir un de ses condisciples faire des signes indiquant qu'il avait saisi le sens. Le maître dut finir par interpeller cet élève qui traduisit le passage sans faire la moindre faute et conquit de cette façon la première place. Ce rêve fut l'objet de certains commentaires; puis on parla d'autre chose. Notre conversation se tenait vers l'époque où l'on s'intéressait beaucoup aux menaces — réalisées plus tard — que l'Etna faisait entendre depuis un certain temps. Or cette même nuit, dans un rêve, mon ami le professeur

Spring — qui a la spécialité des rêves ingénieux — se mit en tête de rechercher un moyen qui permît d'annoncer les éruptions plusieurs jours à l'avance. On peut déjà aujourd'hui prédire dans une certaine mesure les tempêtes et décrire leur marche probable, pourquoi n'essaierait-on pas de faire la même chose pour les phénomènes volcaniques? Le rapprochement en lui-même avait du bon. Mais M. Spring avait beau se creuser la cervelle, il n'en tirait rien. Alors il s'avise d'aller consulter sur ce point un savant de sa connaissance, il ne sait plus lequel. Il se rend chez lui, le trouve heureusement à la maison, et lui communique son embarras. L'ami saisit de suite l'idée et à l'instant lui fournit la solution cherchée. Il ne s'agirait que d'enfoncer de distance en distance dans le sol des aiguilles thermo-électriques reliées entre elles et avec une station centrale, pour être averti de l'approche des courants de lave. M. Spring approuva fort l'invention et rentra chez lui émerveillé de la facilité de conception de son ami le savant.

Voici comment M. Radestock explique cette singularité.

Elle doit, d'après lui, son origine à l'affaiblissement d'un des éléments de la notion du moi. La conscience de soi comprend la réunion et l'attribution à un même sujet d'un certain nombre d'idées, de sentiments, de volitions et de souvenirs, et, en outre, l'attention et l'aperception active. Or, dans le sommeil, ce dernier facteur est annulé, et le premier seul reste. L'homme alors ne sent plus son moi que d'une manière restreinte, il ne se regarde plus comme l'unique soutien de ses idées, et il en rapporte une partie à des êtres étrangers. C'est là, me paraît-il, plutôt une description qu'une explication du fait. Quant à moi, je suis assez tenté d'y avoir tout simplement la dramatisation de cette habitude de la pensée de se manifester sous forme de dialogue. Au moment où j'écris, je cause avec un lecteur fictif et je lui attribue les objections et les doutes, lorsque je ne me crois pas clair ou que je doute moi-même. Or je pourrais tout aussi bien prendre son rôle, et mettre dans sa bouche les réponses et les solutions. Je me borne à indiquer cette idée; mon but actuel n'étant pas de composer un traité complet sur les rêves.

Dans tout le cours du chapitre, M. Radestock nous donne ainsi un à un, les caractères particuliers qui distinguent les rêves des idées objectives. Il parlera encore, par exemple, de la notion de causalité dans le rêve, de l'immoralité du rêve, et, à ce propos, il examinera jusqu'à quel point on peut être déclaré responsable de ce que l'on fait pendant son sommeil. Il fera remarquer combien habituellement, excepté chez les enfants, les songes sont fugitifs et laissent peu de prise au souvenir. Il va maintenant traiter en deux pages

de l'*illusion* dont les rêves nous font le jouet. A cet égard, en effet, les rêves se distinguent des autres produits de l'imagination auxquels nous reconnaissons sans peine un caractère d'inanité. Or, d'après moi, c'est un autre point capital, essentiel, fondamental de toute théorie du rêve, et l'auteur passe outre avec trop de légèreté. Ce n'est pas qu'il ne dise comme toujours d'excellentes choses, mais il n'apaise pas tous mes doutes. Laissons lui la parole.

A côté de la faculté de *compréhension*, la conscience a la faculté non moins importante de la *distinction*. L'homme sépare ses représentations les unes des autres; dans l'ensemble de ses activités psychiques, il distingue les groupes durables et les impressions particulières et variables; il classe et ordonne ses idées d'après certains points de vue dans des cercles définis où il ne met que les semblables et d'où il écarte les dissemblables. Il sait encore faire la différence entre les images de souvenir plus faibles et les sensations présentes qui sont plus fortes; et, parmi ces dernières, entre celles qui lui sont fournies par son propre organisme et celles qui lui viennent du dehors. Par là, il apprend à opposer son propre corps aux choses extérieures qui viennent l'affecter, et son propre moi, en tant que somme des impressions corporelles et des activités psychiques, à d'autres êtres auxquels il accorde une réalité indépendante dans le genre de la sienne. Cela fait qu'il sait, dans l'état de veille et de santé, qu'un souvenir est autre chose qu'une intuition, et qu'il peut, *dans la plupart des cas*, discerner un produit de son imagination d'avec une chose existante, bien qu'il ne puisse pas toujours juger avec clarté de ce qui est proprement objectif et de ce qui est proprement subjectif dans toute représentation. Mais il en est autrement dans le rêve ou dans le délire. Ici, l'exaltation de l'activité nerveuse centrale (n'est-ce pas vraiment dommage de voir *des mots* venir en place d'une explication véritable?) prête aux produits de la fantaisie une vivacité qui n'est d'ordinaire le propre que des impressions immédiates et qui annule l'activité de l'âme. Nous tenons pour vrai tout ce que notre imagination nous offre, le passé redevient présent, nous prenons nos espérances et nos désirs pour des faits, des monstres absolument impossibles pour des réalités. Parfois la même chose nous arrive quand, sans que nous dormions, nous nous laissons aller à être les dupes volontaires des mensonges de notre imagination. Mais ces cas sont rares « parce que les ressouvenances n'ont pas tout à fait la force des impressions immédiates et que nous possédons la faculté de nous orienter par le monde réel. » Dans le sommeil, au contraire, nous ne recevons du dehors que des impressions affaiblies; car, pour peu qu'elles s'accentuent, elles amèneraient le réveil; elles sont

incapables d'inviter la conscience à réagir, et le rêveur, sans nouvelles du monde qu'il habite, s'en construit un autre de ses propres idées. D'où le dicton d'Héraclite rappelé plus haut, que dans le sommeil chacun a son monde à soi, tandis que, dans la veille, le même monde est commun à tous. Vers le matin seulement, à l'approche du réveil, nous redevenons sensibles aux choses extérieures, les activités supérieures de l'esprit se remettent en branle, et l'illusion s'évanouit.

J'ai reproduit ce passage presque tout au long. Comme on le voit, c'est fort bien dit; quelques-uns penseront même qu'il n'y a rien à ajouter; et, pour ma part, la phrase que j'ai mise entre guillemets me paraît contenir le principe de la solution. Et pourtant j'insiste. Je suis ici devant ma table couverte de papiers et j'écris ces lignes que le lecteur a sous les yeux. Je ne pense pas être le sujet d'un rêve; mais, comme le dit Descartes, j'ai parfois rêvé semblable chose, tout en me disant en outre dans mon rêve que je ne rêvais pas. Tout récemment je fais un rêve extrêmement compliqué, assez bien enchaîné, et très intéressant. Puis je m'assure tout d'un coup qu'il mérite d'être noté, et, toujours rêvant, je le consigne soigneusement sur une feuille de papier brouillard. Ne rêvé-je pas encore en ce moment que je l'écris sur papier ordinaire? On me dira que je puis m'orienter par le monde extérieur, ce qui est vrai; le soleil brille, une brise rafraîchissante se joue dans le feuillage qui s'étale devant ma fenêtre; au loin j'entends le roulement des voitures et la trompette d'un enfant qui m'écorche les oreilles — mais tout cela ne fait-il pas partie de mon rêve? M. Radestock ne dit-il pas lui-même, et j'ai souligné les mots, que, *dans la plupart des cas*, on peut reconnaître les imaginations d'avec les images réelles? il y a donc des cas où on ne le peut pas. Ne suis-je pas dans un de ces cas? et si cela se présente, ne fût-ce qu'une fois, d'où puis-je m'assurer que cela ne se présente pas toujours? Dans une note, qui aurait dû figurer dans le texte, M. Radestock parle d'un étudiant polonais qu'il a connu dans une société scientifique. Cet étudiant a été somnambule, et aujourd'hui il lui arrive souvent en songe d'avoir la conscience que tout ce qu'il rêve n'est pas vrai, et néanmoins les images fausses ne s'en vont pas. J'ai connu des fous qui en étaient là. Comment cela est-il possible? qu'est-ce donc que la conscience de la réalité? Je le répète, on peut, dans une certaine mesure, penser que M. Radestock a dit tout ce qu'il fallait dire, mais j'aurais désiré sur ce point spécial une analyse plus détaillée, plus vigoureuse et plus profonde.

Ce même défaut de profondeur, je le signalerai encore dans le chapitre neuvième. Je ne dis rien des chapitres septième et hui-

tième où l'on parle principalement du somnambulisme et de la diversité des rêves, parce que cela m'entraînerait trop loin. Dans ce chapitre, l'auteur compare la folie et le rêve. « La folie est un rêve d'éveillé, » a dit Kant. L'auteur ne fait guère que commenter cette définition; il se livre à son goût pour les descriptions qu'il réussit généralement bien; mais malheureusement il emploie beaucoup d'images, de métaphores et de comparaisons, qui ont bien leurs charmes, mais qui manquent de solidité. La comparaison doit éclaircir et fortifier l'explication, mais ne doit pas en prendre la place. Or de comparaisons en descriptions, et de descriptions en comparaisons, M. Radestock est parvenu, à force de me faire voir des ressemblances et des analogies, à embrouiller et emmêler si bien les choses que je ne sais plus où est la différence entre l'homme endormi qui rêve et le fou. Et pourtant personne ne s'y trompe : le fou n'est ni un dormeur ni un somnambule.

La même observation s'applique au dernier chapitre où il est traité de la rêverie et de la rêvasserie.

La conclusion de l'œuvre, l'auteur la formule comme suit : « C'est par des dégradations nombreuses, mais continues et indivisibles, que la conscience éveillée passe à la conscience du sommeil et du rêve, et entre la santé et la maladie de l'âme on ne trouve en aucune façon une limite tranchée, mais il existe un grand domaine intermédiaire de troubles et de désordres. Personne ne pourrait dire exactement où la raison finit et où la déraison commence.

Fort bien; mais tout mon être se révolte à cette conclusion qui confond toutes choses, et qui, en dernière analyse, supprime la raison et la chasse de l'univers. De ce qu'il y a des intermédiaires entre deux états opposés, il ne s'en suit pas que l'un soit l'autre. Entre la courbe et la ligne droite il y a toutes les transitions possibles, mais il n'y a qu'une ligne droite; entre 0 et 1, il y a toutes les valeurs imaginables, mais aucune d'elles n'est le zéro ni l'unité.

IV

M. Stricker, dont je vais maintenant exposer les idées, n'a mis au jour jusqu'à présent, que je sache, aucun ouvrage de psychologie — et même les chapitres qui terminent ses *Leçons de pathologie* paraîtront à certains hommes du métier un pur hors-d'œuvre. Mais on ne peut que se féliciter de ce que le savant professeur ait en cette circonstance encouru le reproche de manquer à la règle de l'unité

de sujet. Il m'a été rarement donné de lire des pages plus vives, plus nettes, plus originales sur des sujets en partie rebattus. M. Stricker est juif, comme Spinoza, comme Traube, comme Helmholtz. Si je fais connaître ce détail, c'est parce qu'il n'écrit pas comme la plupart des Allemands. Son style est rapide et précis, sa phrase courte et incisive; sa pensée claire et saisissante. Ajoutons que sa pénétration est subtile et ingénieuse. Je suivrai dans mon résumé l'ordre même des leçons du maître.

Distinguons entre le savoir *potentiel* et le savoir *vif* (*actuel*) [1]. A n'importe quel moment de mon existence, je ne puis penser qu'à une très faible partie de ce que je sais. Ce à quoi je pense c'est le savoir actuel; le reste appartient au savoir potentiel. Le savoir actuel est présent à la *conscience*, ce dernier mot étant pris dans son sens étroit et restreint. Quel est le siège de la conscience? c'est là une question insoluble et, en partie, oiseuse. Il suffit que ce soit chose admise sans conteste que les fonctions de l'âme dépendent de celles du cerveau. Maintenant est-ce la cellule seule qui fonctionne psychiquement, et les nerfs qui relient les cellules ganglionnaires n'agissent-ils que physiquement, c'est-à-dire comme simples appareils de transmission, c'est un point controversé. Pourtant quand un sourd-muet tire la sonnette, et que son compagnon aveugle l'entend, ni le premier, ni le second ne pourront dire qu'*on a sonné* dans le sens qu'un homme ordinaire attribue à cette phrase. Cette comparaison ne fait-elle pas ressortir au vif, l'impossibilité d'admettre l'isolement des centres psychiques?

J'attribue aux autres hommes une conscience semblable à la mienne. Ce n'est pas là un jugement *inconscient*. Cette croyance s'explique tout simplement par une association d'idées. Quand je vois un meuble en forme d'armoire, je soupçonne qu'il contient un vide, bien que je n'aie jamais consciencieusement formulé le jugement que toute armoire est creuse.

Nos idées nous viennent primitivement de l'expérience, et secondairement de la mémoire. Pourquoi rapportons-nous à l'extérieur la cause de nos impressions? Par un effet de l'habitude. Il ne peut être ici question de faculté innée : si un homme avait pendant de longues années toujours porté une casquette sur la tête, et que, s'en étant débarrassé, il la sentît encore, parlerait-on de faculté innée?

Les organes des sens ne sont, comme l'a déjà démontré J. Müller, que les avant-postes du cerveau. Le moi, quoique représenté le plus clairement dans la tête, n'est cependant pas borné à l'enveloppe

1. *Das lebendige Wissen*. C'est ainsi qu'on dit *la force vive*, pour la force qui travaille.

du cerveau, il va aussi loin que les nerfs sensitifs. C'est là une assertion prouvée par ce fait que les malades acquièrent des connaissances anatomiques. Imaginons un bassin rempli d'eau d'où partent horizontalement des tubes terminés par des têtes de pipe dans lesquelles l'eau du bassin arrive. Si l'on jette de petits cailloux dans les têtes de pipe, l'onde se propagera jusque dans le bassin, mais s'y montrera notablement affaiblie. Nous verrons l'agitation à la surface du bassin et de la tête de pipe, mais non dans le tuyau de communication. Voilà l'idée que nous pouvons nous faire du cerveau, des organes de sens et de leurs rapports.

Nous sommes portés à considérer une perception pour directe, réelle et objective, lorsque la conscience de ce qui se passe aux terminaisons périphériques des nerfs se met à l'avant-plan. Cette faculté de projection a été acquise peu à peu ; mais, une fois acquise, nous projetons au dehors, en vertu d'elle, la cause de toute excitation des extrémités nerveuses périphériques, et nous attachons à la *prépondérance* de leurs phénomènes l'idée que nous sommes sous l'action d'une cause en dehors de nous et que nous percevons une chose extérieure. Mais nous nous trompons souvent. Les songes nous en donnent tous les jours la preuve. Où donc est le critérium de la légitimité de ce jugement d'extériorité? C'est ce que nous verrons plus loin. En attendant remarquons qu'une image illusoire est de sa nature exclusivement personnelle, tandis qu'une image objective peut être commune à plusieurs. Il y a là un premier critérium tout pratique.

Les images *normales* de souvenir ne sont rien de plus que la reproduction des impressions sensibles. Les autres — par exemple, l'image d'une Vénus de Milo à cheval — sont « fantastiques », elles contiennent plus que ce qui a été réellement perçu. Telles sont les figures des rêves.

Ces idées-là s'associent que l'on a en même temps. De ces associations, les unes sont séparables, les autres pas. Je puis séparer l'image d'une salle de spectacle de celle de ses spectateurs, mais je ne puis en distraire l'idée de lieu ou d'étendue.

Parlons maintenant des illusions des sens. Il y a une différence entre les hallucinations — par exemple, celles que l'on a au moment où l'on s'endort — et les rêves. Dans les rêves, il y a d'abord un changement de scène, je suis dans un lieu fictif, je n'ai nulle connaissance de ce qui m'entoure et, si j'en reçois quelque impression, je la fais servir à ma fiction et la tisse dans le rêve. Ensuite, il n'y a pas qu'illusion dans le rêve. Si je rêve de brigands et que je sois saisi de crainte, cette crainte est réelle et logique, et parfois elle

subsiste encore au réveil. Enfin les idées ont, dans le rêve, une manière de s'enchaîner autre que dans la veille. Dans l'hallucination au contraire, mon attention baisse dès le début : je ne puis pas facilement fixer le moment de l'entrée en scène des images trompeuses; néanmoins je reste orienté; et, quand elle a cessé, je sais que j'ai vu ces images, mais aussi que je les ai vues du lieu où je suis. En outre, on ne s'y observe pas soi-même, on ne prend aucune part au jeu des acteurs, on n'éprouve ni joie, ni crainte, ni colère; on se tient dans une absolue indifférence. Enfin l'on ne pense pas, l'on ne cherche pas à joindre ses idées, on est comme une machine voyante.

Les images fictives sont des réminiscences; mais le souvenir ne suffit pas à expliquer l'illusion, car on ne croit à la réalité que si les extrémités des nerfs sont intéressées. Par exemple, si je regarde le soleil, je le verrai encore quelques instants après que j'aurai fermé les yeux; et je le verrai *en dehors de moi* tant que cette image persiste; mais dès qu'elle se sera effacée, si je me souviens et de l'image réelle et de l'image consécutive, elles ne sont plus ni l'une ni l'autre dans l'extérieur. Dix ou vingt ans après avoir perdu la vue, on rêve encore de formes et de couleurs; mais, peu à peu, les idées relatives à l'ouïe et au toucher l'emportent, jusqu'à ce que, à la longue, les rêves de la vue cessent de se produire. Donc, sans les nerfs périphériques et sans leurs fonctions, l'illusion n'est pas possible.

Suivant l'hypothèse de Lazarus et de Hager, quand des images naissent dans le cerveau, les nerfs périphériques, s'ils sont dans un état approprié, participent à l'excitation. C'est à cette participation que se rattache le rêve. Même dans les souvenirs normaux, on peut toujours constater un peu d'illusion, parce que l'excitation interne se propage jusqu'aux nerfs périphériques. Ici, M. Stricker reprend sa comparaison du bassin et des pipes. Il n'y a souvenir que si les ondes prennent naissance dans le bassin. Si les tuyaux en sont ébranlés, le souvenir devient plastique; mais, si la tête de pipe reçoit une onde, l'illusion se produit; c'est comme si un caillou y avait été jeté.

Occupons-nous un instant de l'idée du mouvement. Nous ignorons comment le muscle nous donne de ses nouvelles; mais l'existence d'un sens musculaire n'est pas douteuse. La question de savoir comment naît en nous la représentation du mouvement est difficile et n'a pas encore reçu de solution satisfaisante. Il est possible que cette représentation résulte simplement des indications que nous recevons par les nerfs sensibles de la peau, des ligaments, des articulations et des os, et en outre par la vue et l'audition du mouvement. Quoi

qu'il en soit, voici comment la volonté peut s'expliquer. L'impression sur l'organe produit par réflexion une contraction musculaire. L'impression et le mouvement viennent se peindre chacun en un point déterminé du cerveau. Figurons-nous maintenant que le point où l'impression est peinte soit excité par une cause étrangère qui vient ainsi y provoquer un souvenir, et que cette excitation se fasse sentir jusqu'au point où s'est peint le mouvement dont l'image est ainsi reproduite : nous pourrons dire que le mouvement est *voulu*, et le mouvement se propageant de ce point au muscle par la même route que l'image du mouvement avait suivie en sens inverse pour s'imprimer dans le cerveau, sera dit *volontaire*. Il ne faut pas, en effet, perdre de vue que l'on ne peut vouloir que ce que l'on a déjà éprouvé. A ce propos je relève ce paradoxe subtil, mais profond, digne d'être médité par tous ceux qui s'attachent à sonder le problème de la liberté : c'est que, si les actions *logiques* nous apparaissent comme *nécessitées*, à plus forte raison les actions *illogiques* doivent être jugées telles, car il va de soi que, comme chacun préfère agir logiquement quand il le peut, c'est malgré lui qu'il agit illogiquement.

Voyons comment tout ceci se rattache à la théorie des jugements concernant les choses extérieures.

Parmi nos perceptions internes les plus importantes, il faut compter celles des rapports des représentations entre elles. Quand je dis : *les chevaux courent,* j'énonce un rapport qui est non seulement pensé et exprimé, mais pensé et exprimé comme conforme à la réalité extérieure. On a fait une différence entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière, et l'on a dit des unes, telles que l'étendue, la figure, le mouvement, le repos, l'impénétrabilité et le nombre, qu'elles sont objectives; des autres, telles que la couleur, l'odeur, le goût, etc., qu'elles sont subjectives. Berkeley nie le fondement de cette distinction. Cependant, dit M. Stricker, je puis admettre sans aucune peine que ce qui correspond en dehors de moi à une sensation de couleur ne soit pas de la couleur, mais je ne puis penser que ce ne soit pas le mouvement et la résistance qui, en dehors de moi, correspondent aux idées que j'ai du mouvement et de la résistance ; ces idées sont impliquées dans celle de matière, tandis que les idées de couleur, d'odeur, etc., lui sont simplement appliquées.

C'est le processus musculaire qui nous conduit aux idées de mouvement et de résistance et à celles qui en dérivent (volume, masse, vitesse, temps, lieu, etc.), et, à cet égard, elles sont quelque chose de subjectif; mais nous ne concevons pas qu'à ce subjectif ne réponde pas une réalité analogue. Appelons relations de la matière

(*Verhältniss der Materie*) les indications venues de l'extérieur autres que les qualités sensibles. Nous percevons de l'extérieur qualité et relation, et elles sont indissolublement liées dans chaque représentation de la matière. Nous ne pouvons nous figurer une masse sans couleur, ni un mouvement sans un mobile sensible. C'est conformément aux relations que les expériences s'ordonnent dans mon cerveau, et c'est conformément à cet ordre que je mets les idées de l'extérieur en rapport les unes avec les autres et que je juge de l'extérieur. Je suis donc en droit d'affirmer que mes jugements sur les relations des choses sont les images réelles de ces relations.

Cela étant, en quel cas peut-on soutenir qu'un jugement est faux, et que l'esprit qui le porte est dérangé? Où est le critérium de l'aberration? Locke ne connaît que des jugements d'expérience. Kant a distingué les jugements *à priori* et les jugements *à posteriori*. Les uns, je ne puis les penser autrement et je les conçois comme nécessaires; je n'énonce les autres que sur la foi de raisons puisées dans l'expérience. L'erreur ne peut concerner que ceux-ci. L'homme sain raisonne les motifs de son affirmation, le fou l'exprime comme un jugement *à priori* : c'est ainsi parce que c'est ainsi. D'où savez-vous, demandait-on à un aliéné, que votre hôte a l'intention de vous empoisonner? — Je n'en sais rien, mais c'est ainsi : telle était sa réponse. Ces erreurs de jugement n'ont donc leur source dans aucune illusion quelconque des sens, et les motifs en sont tout intérieurs. On peut en conséquence formuler la définition suivante : Tout jugement *à posteriori* touchant le monde externe, qui est tenu pour vrai à la façon d'un jugement *à priori*, doit être considéré comme une aberration. Les mots « à la façon d'un jugement *à priori* » signifient « sans tenir compte des éléments du dehors et même en se mettant en contradiction avec eux ». Quant aux jugements *à posteriori* portant sur les choses de l'expérience interne, — je suis malade, je suis heureux, je suis savant, — le critérium nous échappe, à moins qu'ils ne soient accompagnés de jugements extravagants concernant l'extérieur — par exemple : on m'a empoisonné, je suis riche, on m'admire.

De quelle manière les idées déraisonnables prennent-elles naissance? Une condition essentielle c'est que ces idées soient dominantes ou fixes. Cependant toutes les idées fixes ne sont pas nécessairement maladives : telles sont, par exemple, celles qu'inspire une perte de fortune, la considération d'un danger éloigné. Ce qui fait la différence entre celles-ci et celles-là, c'est le fait de savoir si elles découlent oui ou non d'une cause réelle, et si la confrontation contradictoire avec la réalité parvient oui ou non à les détruire. Quand

une certaine série d'idées se reproduit fréquemment sans cause extérieure appréciable, nous devons admettre qu'il existe dans le cerveau une portion déterminée de tissu nerveux qui fonctionne sous l'action d'excitations intérieures et qui possède une haute excitabilité. Et, du moment que l'idée fixe est jugée vraie, il y a folie, pourvu, bien entendu, que le jugement porte sur les relations extérieures ou implique des jugements de cette nature. Quelqu'un qui ne peut s'empêcher de pressentir un malheur n'est pas nécessairement fou.

Comment s'expliquer la possibilité d'une foi erronée en des relations extérieures qui n'existent pas? Par la rupture des rapports qui rattachent les idées dominantes et une partie du savoir potentiel. Quelques considérations sur le sommeil et les rêves sont de nature à motiver cette opinion.

Tout organe aspire au repos après l'action. Certains repos du cerveau se nomment sommeil. Quand nous voulons dormir, nous écartons les excitations extérieures; mais la fatigue amène d'ordinaire le sommeil tout naturellement, en rendant les excitations inefficaces. Pourtant ce qui est vrai du système musculaire ne l'est pas du système nerveux que l'excès de travail, surtout vers l'âge de quarante ans, surexcite et ne déprime pas, soit que l'afflux du sang persiste, soit que l'excitabilité aille en grandissant. Ceux qui ont le système nerveux en mouvement ne parviennent pas à s'endormir, si ce n'est grâce à l'administration de deux ou trois grammes de chloral, substance qui ralentit et paralyse l'action des nerfs. Il vaudrait mieux sans doute avoir recours à la fatigue musculaire qui prédispose naturellement au sommeil. Le sommeil dure habituellement jusqu'au retour de l'excitabilité du cerveau, et, pendant toute cette durée, l'on ne reçoit pas d'impression de la part de l'extérieur; il n'y a pas de savoir vif, de connaissance actuelle, et le savoir potentiel lui-même n'envoie pas de souvenir. Peu à peu, l'excitabilité reparaît, et avec elle, au début, le rêve. Des souvenirs surgissent, et les excitations du dehors, plus ou moins perçues, s'y entrelacent; et c'est ainsi que se forme le rêve. On a vu plus haut que, si les objets de rêve sont perçus comme réels, cela provient de ce que le mouvement interne se propage jusqu'aux extrémités périphériques des nerfs sensibles. Mais pourquoi suis-je trompé? pourquoi suis-je victime de l'illusion du rêve? Quand j'entends la voix d'un ami, elle éveille dans mon âme une foule d'idées associées, parties intégrantes du savoir potentiel qui font que je me représente cet ami. Mais, si l'ami vient me parler vers la matinée quand je suis plongé dans un rêve, sa voix ne rappelle pas ces idées, mais d'autres, la plupart du

temps mieux appropriées aux rêves que je fais. Et ainsi elles ne donnent lieu ni à rectification ni à contradiction.

Quelque chose de semblable se passe dans la folie. Les fous ne savent pas relier leurs idées fixes avec leurs perceptions; ils peuvent être logiques dans leur folie, mais ils ne peuvent la motiver. Elle provient de ce que des fonctions isolées se mettent en évidence pendant que d'autres fonctions s'arrêtent. Certaines parties du cerveau fonctionnent trop souvent; par là, une idée devient dominante, et ainsi croît la tendance à la tenir pour vraie. D'autres parties fonctionnent trop peu, ce qui est cause que cette tendance n'est pas réprimée et que l'erreur n'est pas corrigée.

Résumons d'un mot cette longue analyse. Le rêve, ainsi que les visions de la folie, fait illusion, parce qu'il intéresse la périphérie, et il trompe, parce que les attaches du sujet avec l'extérieur sont momentanément rompues, attaches qui ont leur expression dans le savoir potentiel.

Nous avons trouvé une conclusion semblable, mais moins nettement exprimée, dans le travail de M. Radestock.

V

Je ne puis discuter ici tous les points de doctrine qui ont été touchés par M. Stricker. J'en reprendrai seulement deux qui tiennent le plus étroitement à mon sujet.

D'après lui, une condition pour que l'illusion ait lieu, c'est que les organes périphériques soient mis en mouvement sous l'action du système central. D'abord, c'est là une pure hypothèse; de plus, prise à la lettre, je la crois contraire aux faits. Je connais une personne âgée aujourd'hui de quatre-vingt-quatre ans et qui vers l'âge de trente ans a perdu l'ouïe. Depuis une dizaine d'années, elle est absolument sourde : les bruits les plus forts, elle ne les perçoit plus. On ne peut communiquer avec elle que par écrit. Or, dans ses rêves, elle entend toujours sans peine les personnes avec qui elle est en conversation, et jamais elle ne rêve qu'on doive lui écrire pour se faire comprendre d'elle.

Autre exemple. L'illustre physicien M. Plateau est, comme on sait, devenu aveugle il y a environ trente-cinq ans. Je lui ai demandé de vouloir bien me faire connaître la nature de ses sensations visuelles pendant la veille et pendant le sommeil. Voici ce qu'il me répond :

« 1° Généralement je rêve que je vois ; quelquefois aussi je rêve que je n'y vois pas ; d'autres fois je rêve que mes yeux se guérissent et que je recommence à voir. Quand je rêve que je n'y vois pas, je marche ordinairement dans une rue que je connais ; mais, après quelque temps, je ne me retrouve plus, et alors ordinairement quelqu'un vient me prendre par le bras, quelqu'un que je connais ou que je ne connais pas, et me conduit.

» 2° Quand je rêve que je vois, c'est souvent de paysages de montagnes ; je ne rêve qu'excessivement rarement d'expériences ou d'instruments ; les objets que je vois ont leur couleur naturelle.

» 3° A l'état de veille, je vois presque toujours en imagination le lieu où je me trouve et les personnes présentes.

» 4° Quand je vois, en rêve, soit des personnes inconnues, soit mes enfants, je ne vois que très vaguement leurs physionomies. »

A cet égard M. Plateau fait comme tout le monde. Est-on en correspondance avec des étrangers qu'on ne connaît que par leurs lettres ou leurs ouvrages, on leur attribue, la plupart du temps sans raison, un physique déterminé, et, si l'on en rêve, ils ont nécessairement un corps et un visage. La privation d'organes périphériques intacts n'entrave donc pas l'exercice de l'imagination.

Ces deux faits — qui ne sont sans doute pas isolés, vu que je les ai non choisis, mais rencontrés — prouvent que le sens du mot périphérie aurait besoin d'être précisé. Il faudrait ne pas s'arrêter à la signification littérale, et concevoir la périphérie comme moins superficielle et plus profonde.

Le second point, le voici. Les jugements des fous, en tant que fous, ont, dit M. Stricker, la forme de jugements *à priori*. C'est là une définition piquante qui a certainement des côtés justes. Mais ne peut-on rien y reprendre? Nos antipathies et nos sympathies, par exemple, ne sont pas non plus raisonnées. Célimène,

> De qui l'humeur coquette et l'esprit médisant
> Semblent si fort donner dans les mœurs d'à présent,

s'est emparée du cœur d'Alceste, à qui pourtant l'amour ne ferme pas les yeux aux défauts de la jeune veuve. Il est

> Le premier à les voir, comme à les condamner,

mais il la trouve quand même adorable.

Dans les *Femmes savantes*, la raisonnable Henriette dit à Trissotin, avec une ironie marquée :

> Un cœur, vous le savez, à deux ne saurait être ;
> Et je sens que du mien Clitandre s'est fait maître.
> Je sais qu'il a bien moins de mérite que vous.
> ....

Je vois bien que j'ai tort, mais je n'y puis que faire;
Et tout ce que sur moi peut le raisonnement,
C'est de me vouloir mal d'un tel aveuglement.

On peut donc, sans avoir l'esprit dérangé, énoncer à tort comme un axiome qu'une telle personne est méchante ou bonne, fausse ou sincère, dure ou sensible. Or est-ce nécessairement un indice d'aliénation mentale que de croire qu'elle est animée de mauvaises intentions à votre égard, qu'elle cherche, par exemple, à vous empoisonner ?

Allons plus loin. Que sont les intuitions du génie, sinon des anticipations *à priori?* Et, poussant jusqu'au bout, est-ce uniquement sur la raison que repose toute foi, toute conviction intime et absolue? La croyance, le doute sont des jugements qui peuvent être plus ou moins motivés; mais on est certain de sa croyance et de son doute. Cette certitude générale et supérieure est forcément *à priori;* est-elle le fruit de la folie? On énonce devant moi une idée nouvelle : avant tout examen, je l'adopte ou je la repousse. Fais-je en cela acte de fou? Celui qui se méfie sans motif — comme c'est souvent le cas — est-il fou? J'ai connu un pauvre mélancolique qui ne délirait que sur un point: la vue du cuivre le jetait dans des terreurs inexprimables. Il raisonnait son aversion. Le cuivre se couvre de vert-de-gris ; ce vert-de-gris s'attache aux mains, et l'on peut ainsi, sans le vouloir, s'empoisonner soi-même, ou, ce qui est pis, empoisonner les autres. Voilà un jugement raisonné ; en est-il moins le signe d'un dérangement d'esprit? Mais, d'un autre côté, voici des jeunes filles qui s'évanouissent à la vue d'une souris, d'une chenille, d'un inoffensif lézard; elles ne sauraient justifier leurs répugnances : qui s'aviserait de prétendre qu'il faut les enfermer dans des maisons de santé ? Si l'on colloquait tous ceux qui croient sans motif « que leur hôte veut les empoisonner », je ne sais combien il resterait de sages pour les garder?

Concluons. La certitude subjective, la foi, comme je me suis exprimé ailleurs [1], accompagne nécessairement nos jugements, nos affirmations, nos négations, nos doutes. Cette certitude est inhérente à l'esprit humain. Quand, dans un rêve ou dans un accès de folie, je juge que 2 et 2 font 5, cette proposition est alors à mes yeux aussi

1. Voir ma *Logique scientifique,* notamment la préface. Voir aussi dans cette Revue, ma *Logique algorithmique,* première partie, principalement le § VI, *Les postulats de la pensée.* On lira avec intérêt un article de M. V. Egger publié dans les *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux* (1879, nº 2), sur *le principe psychologique de la certitude scientifique.*

indubitable que l'est cette autre, 2 et 2 font 4, pour ceux qui sont dans leur bon sens. En voici la preuve.

Une nuit, je rêvais d'un café allemand où j'avais pris un verre de bière. Il s'agissait de payer 37 centimes 1/2. — Ce nombre n'est bizarre qu'en apparence : c'est la valeur en monnaie française de 30 pfennigs ou des trois dixièmes d'un marc (1 franc 25 centimes). Du moins, c'est ainsi que je l'explique. — Je m'approchai du comptoir et j'y déposai d'abord une pièce de 20 centimes, puis une de 10. La dame devant qui je mettais cet argent n'y trouva pas son compte et m'en fit l'observation. Je m'en étonnai. « Madame, lui dis-je, est-ce que 20 et la moitié de 20 ne font donc pas 37 1/2? » La dame n'eut pas l'air de comprendre. J'eus beau m'évertuer; mes raisonnements n'entraient pas dans son esprit. Des garçons s'approchent et me donnent raison ; la dame s'obstine dans son erreur; les bourgeois s'en mêlent et lui donnent tort. — Enfin, ahurie et stupéfaite, elle cesse d'insister, et je sors enfin, fort de mon droit, la conscience tranquille, mais m'extasiant de plus en plus sur cette singulière aberration d'esprit d'une négociante qui ne voit pas que 20 et la moitié de 20 font exactement 37 1/2.

La certitude scientifique est d'une autre nature : elle n'est jamais absolue. Elle est compatible avec le doute spéculatif. C'est ainsi que je puis très bien émettre le doute, parfaitement légitime au point de vue scientifique, si, dans l'instant présent, je ne rêve pas ou ne suis pas fou.

Le problème psychologique de la nature des rêves tient donc à la théorie de la certitude aussi bien qu'à la théorie de la mémoire. Envisagé sous le premier aspect, il comporte plusieurs questions distinctes :

1° Sur quel fondement reposent la croyance en général, et spécialement la croyance en une réalité extérieure?

2° Pourquoi, quand on veille, ne croit-on pas à la réalité de ses rêveries, et pourquoi, quand on rêve, croit-on à la réalité de ses rêves ?

3° Pourquoi, au réveil, accorde-t-on à ses rêves un caractère mensonger? Quels sont les motifs de cette attribution? Y a-t-il à cet égard un critérium absolu de certitude?

4° Pourquoi le fou a-t-il foi en ses aberrations? A quelle marque reconnaissons-nous les imaginations d'un cerveau troublé et quelle en est la valeur logique? Y a-t-il un critérium supérieur?

J. Delbœuf.

(*A suivre.*)

SUR LE ROLE ET LA LÉGITIMITÉ

DE

L'INTUITION GÉOMÉTRIQUE.

I. — *De la défiance que l'intuition géométrique inspire à quelques partisans des doctrines non-euclidiennes.*

On connaît l'extension que prennent de nos jours les études relatives aux géométries dites *non-euclidiennes* ou *imaginaires*, c'est-à-dire aux géométries dans lesquelles on admet, soit, à la suite de Lobatchefski et Bolyai, que par un point il passe tout un faisceau de parallèles à une droite donnée, soit au contraire, à la suite de Riemann, qu'il n'existe pas de parallèles, ou que deux droites d'un plan vont toujours concourir à une distance finie, comme si l'espace plan se fermait de tous côtés à la manière d'un espace sphérique. Ces idées nouvelles, que d'intéressantes recherches philosophico-mathématiques de M. Houël, en France, et de M. de Tilly, en Belgique, ont répandues parmi nous [1], sont visiblement démenties, en ce qui les distingue de la géométrie euclidienne, par l'intuition géométrique telle qu'elle existe chez tous les hommes. Aussi les mathématiciens qui les développent ne se proposent-ils sans doute (à quelques exceptions près) qu'un but de pure logique, consistant à mettre en vue et à combiner entre elles, non pas toutes les données premières ou irréductibles du sens géométrique pris dans son intégrité, mais seulement les données qui semblent les plus nécessaires pour édifier un corps de doctrine, notamment ce principe, qu'il est possible de

1. Voir surtout le remarquable traité intitulé *Essai sur les principes fondamentaux de la géométrie et de la mécanique*, par M. de Tilly, membre de l'Académie royale des sciences de Belgique, ouvrage publié, en 1879, dans les *Mémoires de la Société des sciences physiques et naturelles de Bordeaux* (tome III, 2e série, 1er cahier).

mener, à partir de chaque point de l'espace et dans chaque direction, une ligne droite et une seule. Ils font, au contraire, abstraction de l'idée de *similitude*, paraissant moins fondamentale ou moins indispensable, c'est-à-dire qu'ils conviennent de ne pas recourir à l'intuition, en tant qu'elle nous assure que toute figure peut être reproduite à une échelle de grandeur quelconque sans que ses angles soient altérés, ou, par conséquent, en ce qu'elle nous montre une corrélation stricte entre le fait de l'égalité des angles correspondants, formés dans un plan par deux droites que coupe une sécante, et le fait de la non-intersection de ces droites, autant dans le cas où la portion de sécante comprise entre les droites est finie que dans le cas où elle est infiniment petite et où cette corrélation résulte de l'idée même de ligne droite.

Ils ne nient donc pas la valeur et la légitimité de l'intuition géométrique dans ses applications à l'ordre concret; en sorte que leurs recherches, utiles tout au moins par les classements rationnels d'idées qu'elles peuvent faire connaître, paraissent sans danger pour la rectitude de l'esprit, même aux yeux de ceux qui ne se sentent pas certains de la possibilité de scinder ainsi fictivement leur faculté de se représenter les formes et qui, par suite, conservent des doutes sur la portée — fût-elle tout abstraite — des conséquences ainsi déduites.

Mais d'autres partisans de la géométrie non-euclidienne ne s'en tiennent pas là. Désireux sans doute de donner plus d'importance à leurs spéculations, ils voudraient pouvoir les introduire dans la pratique, là où leur négation de l'idée de similitude, cessant d'être purement fictive, est condamnée de suite et sans appel par le sens géométrique tel qu'il existe chez eux autant que chez les autres hommes. Force leur est donc de s'attaquer à ce sens lui-même. Et c'est ainsi qu'ils se décident à mettre en suspicion l'*intuition* ou *évidence géométrique*, la qualifiant de « *chose mal définie* », la regardant comme un simple « *produit de l'expérience* » sensible, comme une sorte de souvenir généralisé des perceptions tactiles ou visuelles. Ils en viennent à dire qu'il faut assimiler ce qu'elle nous montre à des données empiriques, aux résultats toujours plus ou moins grossiers de nos observations, et l'écarter entièrement des raisonnements vraiment mathématiques, qui seuls, d'après eux, seraient rigoureux ou exacts.

Il peut donc être bon d'examiner rapidement si ces objections sont fondées, et si les raisonnements des mathématiciens subsisteraient, en dehors des matériaux que leur fournit l'intuition géométrique ou tout au moins de l'appui qu'elle leur prête.

II. — *Cette défiance n'est pas justifiée, car l'évidence ou intuition géométrique ne saurait être, comme ils le supposent, un produit de l'observation externe.*

Tout le monde admet que le sens idéal de l'espace et des figures n'a pu se développer en nous qu'à la suite des observations qui ont éveillé notre activité intellectuelle. Sans le choc provoqué dans notre système sensitif par le monde extérieur et par ses contrastes, il est probable que nos facultés seraient restées engourdies, faute de sollicitation ou même, si l'on veut, faute de matière première. Mais il y a infiniment loin des résultats incomplets et grossiers de l'expérience aux données de l'intuition géométrique une fois exercée, données qui se présentent à nous comme des créations de l'esprit, avec des caractères de simplicité, de précision, de généralité, que la nature physique ne comporte guère et que certainement nous n'y avons pas vus. Donc, les constructions idéales que nous édifions et contemplons au moyen de notre sens intérieur de l'étendue et des formes ne sont pas le produit de l'observation externe : elles constituent un ordre de choses spécial, autonome, bien distinct de celui avec lequel nous met en rapport notre nature sensible.

Celle-ci, telle que l'a sans doute façonnée peu à peu l'influence des réalités extérieures, paraît même repousser, dans leur expression exacte et seule intelligible, les principes essentiels qui nous fournissent comme les matériaux de nos constructions géométriques. Les principes dont il s'agit consistent, en effet : 1° dans la notion de points *sans étendue;* 2° dans celle des droites, *sans largeur ni épaisseur*, mais *infiniment* divisibles en longueur, qui joignent ces points deux à deux; 3° dans l'idée d'angles divisibles aussi *indéfiniment*, espaces plans, illimités d'un côté, qui relient deux droites issues d'un même point; 4° dans la notion de lignes *courbes*, qui, bien que n'étant pas réductibles à des droites par voie de déduction logique, le deviennent, comme on dit, *à l'infini* ou *à la limite* grâce à une certaine vue transcendante de la raison, vue sans laquelle, d'après le mot de Pascal, on n'est pas géomètre, etc. Voilà pourquoi la tournure d'esprit du mathématicien et celle du physicien ou du naturaliste sont si différentes, et pourquoi leurs langages, leurs manières de voir, se trouvent souvent en opposition (au moins apparente).

En résumé, l'observation externe, qui est incapable d'atteindre positivement aux conceptions du géomètre *entendues dans leur sens rigoureux*, et qui, en se laissant guider par l'instinct, leur

semble même contraire, n'est pas la source *propre* où nous avons puisé ces conceptions. Elle a pu seulement en suggérer un certain nombre, par voie d'analogie, ou tourner de leur côté notre attention, en la mettant à même d'utiliser d'imparfaites ressemblances. Les figures de la géométrie et les lois que l'intuition y fait découvrir sont jugées par nous tellement indépendantes de tout empirisme, et de l'existence même de l'univers physique, que nous ne pouvons nous empêcher de les regarder comme nécessaires ou éternelles, c'est-à-dire comme absolument pareilles chez tous les esprits, existants ou possibles, de tous les temps et de tous les lieux, même dans ce qui nous semble, en elles, contraire aux données des sens et, probablement, étranger à la stricte réalité concrète ou matérielle. Aussi a-t-on toujours admis dans la science qu'elles constituent un ordre de choses supérieur, dont la manière d'être, il est vrai, nous échappe.

L'ignorance profonde où nous sommes du chemin que notre intelligence a suivi pour arriver à la claire vision de ces vérités, à partir du jour où la perception encore sourde des mouvements imprimés à nos organes tactiles a commencé à lui révéler l'extension matérielle, ne doit pas nécessairement nous faire douter de l'exactitude objective des lois mathématiques. Car, autre chose est un but que l'on se propose, et autre chose les voies multiples qui y conduisent. L'obscurité de ces dernières n'empêche pas le but dont il s'agit ici d'être en pleine lumière, une fois qu'on l'a atteint, et d'être reconnu exactement le même, soit qu'on y parvienne en s'appuyant pour toute donnée physique sur les sensations du tact, comme ont fait les aveugles de naissance devenus géomètres, soit qu'on ait pu s'aider en outre de la vue. Il n'y a donc pas lieu, pour apprécier la justesse du sens géométrique, de se préoccuper des premières phases qu'il a dû traverser, dans une mesure plus grande qu'on ne s'inquiète, en jugeant des bonnes qualités d'un œil, de la série des transformations qu'il a subies durant sa période embryonnaire.

III. — *Quelque opinion que l'on ait d'ailleurs sur son origine, l'intuition géométrique n'en reste pas moins la plus parfaite de nos facultés intellectuelles, la mieux définie dans son objet.*

Mais les notions fournies par l'intuition géométrique fussent-elles seulement subjectives, ou encore dût-on les supposer, en quelque sorte, fonction tout à la fois de la nature de notre esprit et de celle des choses, l'admirable uniformité et la clarté singulière

qu'elles présentent dans toutes les têtes humaines, ainsi que leur conformité constante, sans limite *assignable*, à tous les résultats d'expériences précises, n'en feraient pas moins la plus solide base des sciences et même, dans l'ordre logique, la meilleure pierre de touche des doctrines. Le sens géométrique ne serait donc pas, même alors, une *chose mal définie*, de telle manière qu'on dût s'en défier et qu'il fût possible d'espérer mieux. Loin de là, il resterait ce qu'il n'a jamais cessé d'être, savoir, la chose la mieux définie, celle qui prête le moins aux malentendus et aux désaccords. Nous sommes tous convaincus dans la pratique que nos conceptions abstraites des grandeurs et des figures peuvent exprimer les faits naturels avec une exactitude très supérieure à celle que comportent les meilleures observations; et l'expérience vient, à tout instant, apporter à cette manière de voir une confirmation éclatante, d'autant plus admirable que l'origine ou du moins l'élaboration de nos idées géométriques est, pour la plus notable part, rationnelle et non empirique. Comment s'étonner, après cela, que le pouvoir dont nous jouissons de nous représenter l'étendue figurée, et d'en exprimer en nombre chaque partie, nous paraisse invinciblement la plus parfaite de nos facultés intellectuelles? Aussi est-ce celle que nous accuserions la dernière, celle que nous jugerions avoir le moins besoin de progresser pour se mettre, d'une manière adéquate, à l'unisson ou à la forme des objets extérieurs.

Ce qui prouve qu'elle est très voisine de la perfection et qu'il ne lui est plus possible, en quelque sorte, d'en approcher, c'est qu'elle n'a pas varié d'une manière appréciable depuis les premières origines des sciences, depuis Thalès de Milet, en dépit du besoin de changement qui n'a cessé d'agiter les esprits, et malgré les efforts séculaires dépensés dans l'intervalle pour élever l'édifice immense de nos mathématiques, efforts qui n'auraient pas manqué d'accroître par l'exercice la justesse de la faculté qui les déployait, pour peu que cette justesse eût laissé à désirer d'une manière appréciable. Donc elle avait déjà comme atteint sa limite extrême dès le début du développement historique des sciences, à supposer qu'elle ait eu jamais besoin de progresser et que sa perfection en quelque sorte absolue ne fasse pas essentiellement partie de notre nature intellectuelle. Et c'est ce qui explique pourquoi la faculté dont il s'agit a pu se montrer, en garantie de sa véracité, absolument pareille chez tous les hommes connus, à quelque époque et à quelque société qu'ils appartinssent, dictant les mêmes réponses à tous ceux qui l'ont consultée attentivement sur telle ou telle question : genre de contrôle qu'elle peut seule, à ce qu'il semble, supporter victorieu-

sement, ou qui, dans tout autre ordre d'idées, trouverait sans doute en défaut notre faible raison. En un mot, l'intuition ou sens géométrique paraît comprendre ce qu'il y a de plus ressemblant en nous et hors de nous, ce qui, dans notre intelligence, est à la fois le mieux approprié à la forme de notre esprit et à la nature du monde extérieur.

Sans doute, ce sens ne s'est laissé jamais analyser dans son mode de procéder et dans tous les résultats qu'il fournit ou peut fournir : à cet égard, on peut bien dire qu'il n'a pas été *défini*. La lumière qu'il répand est pour nous une sorte de mystère, tant en elle-même que dans sa source. Pareil à toutes les œuvres de la nature, qui soutiennent des rapports avec l'ensemble des choses et dont les racines plongent dans un infini où nous nous perdons, il n'a pas permis à notre science, nécessairement discursive et bornée, d'explorer entièrement, et de classer, même les premiers principes qu'il nous fait connaître. Seules, les constructions artificielles de notre raison, se déroulant en une série linéaire, tout au plus en quelques séries entrecroisées, se laissent pénétrer ou reproduire parfaitement dans leurs parties explicites. Mais, outre ces parties, elles contiennent toujours, même à notre insu, des profondeurs inexplorées, expression du sentiment instinctif d'où jaillit la pensée claire et qui la dépasse de toutes parts, ou vague reproduction des contours indécis entourant les objets mis en lumière, que l'œil ne peut ni ne doit séparer jamais complètement de leurs attaches naturelles, non plus que des objets voisins maintenus dans l'ombre.

Il n'est donc pas surprenant qu'il reste, en géométrie, une infinité de points obscurs, de rapports, même élémentaires, non encore débrouillés. Le géomètre peut se sentir impatient ou mal à l'aise au milieu de la multiplicité des voies qu'il connaît ou qu'il soupçonne dans sa science, et de la difficulté qu'il éprouve à choisir, parmi tous ces chemins, celui qui, suivi d'une manière continue comme l'exige le discours, relie mieux que tous les autres les points de vue importants et est le plus propre à faire saisir les rapports les plus nombreux ou les plus féconds, leur totalité même, s'il était possible.

Mais cette difficulté ne concerne que l'ordre logique des idées : elle n'atteint nullement la clarté et la valeur de l'intuition géométrique, qui seule, au contraire, éclaire tous ces horizons et permet de s'y mouvoir.

IV. — *Sans l'intuition, tout raisonnement deviendrait impossible en géométrie et, probablement, même dans les autres branches des mathématiques.*

Que resterait-il en effet, surtout en géométrie, du raisonnement pur, c'est-à-dire des modes de groupement et de succession si multiples des idées, sans la vue idéale de l'espace et des figures, qui conserve à ces idées leur vie et aux mots leur sens? Rien évidemment, pas même des cases vides. Le flambeau de l'intuition une fois éteint, les notions qu'il éclaire et qui ne subsistent que par lui s'évanouiraient aussitôt; et avec elles disparaîtraient tous leurs rapports, tous les enchaînements qu'elles forment. Le rôle du raisonnement en géométrie se borne, en quelque sorte, à classer les mille voies qui se croisent dans le monde de l'intuition, et à les fixer par le langage, afin de permettre de les retrouver au besoin : tâche très utile, qui ne sera jamais accomplie, à cause de l'étendue sans bornes du champ à explorer et des croisements infinis qui s'y trouvent, mais tâche qui deviendrait illusoire, si le champ entier se dérobait par suite de la disparition, réelle ou fictive, de la lumière qui en l'éclairant le crée pour l'esprit.

Il semble même, quand on suit attentivement les démonstrations des théorèmes les plus simples de la géométrie, de ceux qui concernent, par exemple, les perpendiculaires, l'égalité de tous les angles droits, l'égalité des triangles, etc., que le rôle du sens géométrique ne s'y borne pas à maintenir aux mots leur signification et à contrôler l'exactitude des propositions principales. Il y a du moins, dans l'enchaînement de celles-ci, plus que des syllogismes, plus que de la déduction pure. A côté de ce qui est dit explicitement, il y a quelque chose d'indéfinissable qu'on laisse entendre, il y a un recours direct à l'intuition prise en bloc, ou instinctive; et celle-ci peut seule compléter ce qui manquerait au raisonnement pur.

C'est précisément parce que les propositions les plus essentielles de la géométrie me semblent rester indémontrées, tant qu'on ne fait pas appel à l'intuition simple, prise dans son intégrité naturelle, qu'un doute légitime plane, à mon avis, sur les conclusions propres à la géométrie non-euclidienne, considérées même à un point de vue purement logique. Et, en effet, le géomètre non-euclidien, s'il ne peut se dispenser d'employer, au moins implicitement, le sens géométrique tel qu'il est chez tous les hommes, n'a-t-il pas à craindre d'introduire à son insu, dans ses raisonnements, quelque chose des vérités relatives aux parallèles, dont il voudrait faire abstraction? Et sera-t-il bien certain que les propositions auxquelles il parviendra

en soient complètement indépendantes, alors qu'il ne sait pas au juste ce qu'il y a mis? Pour être exact, il devrait donc se borner à regarder ces propositions comme n'ayant aucun rapport *explicite* avec les vérités dont il s'agit, c'est-à-dire concernant les parallèles.

Mais la géométrie ne serait pas la seule science atteinte par la suppression de l'intuition géométrique. Le cerveau *pensant* tout entier semble, à quelques égards, n'être qu'une extension du système visuel, qui est par excellence l'organe de la représentation et des figures. C'est par des formes, des constructions idéales, que nous condensons et précisons toutes nos idées, que nous parvenons à les fixer, à les voir nettement; et on dirait que c'est précisément dans la mesure où leur assimilation à des images réussit que nous pouvons en faire l'objet de connaissances positives.

Par exemple, l'idée du temps ne se présente pas à nous sans celle du mouvement, c'est-à-dire d'un chemin qu'un point décrirait, quoique nous sentions qu'elle en est distincte. De même, nous ne pensons pas nettement à des nombres sans qu'à l'instant divers points ou objets disséminés, dont chacun nous représente une unité ou un groupe, viennent se placer sous l'œil de l'esprit.

De même encore, nous ne raisonnons jamais clairement, ce me semble, sur la quantité algébrique continue, sans voir à l'instant une étendue qui nous la représente, notamment la plus simple des étendues, c'est-à-dire l'étendue à une dimension, la ligne droite. Celle-ci, supposée commencer à l'infini et prolongée d'abord jusqu'à une origine choisie arbitrairement, peut être, en partant ensuite de cette origine, augmentée ou diminuée de longueurs quelconques. Ces longueurs sont justement pour nous les images naturelles de toutes les quantités, positives ou négatives; et elles viennent se placer bout à bout, suivant les sens indiqués par leurs signes, croître ou décroître dans certains rapports, toutes les fois que nous transformons, par exemple, une équation et que, craignant une erreur ou nous défiant du mécanisme algébrique, nous tenons notre attention en éveil. Si l'analyse pure, la théorie de la quantité (réelle) en général, est plus simple, plus uniforme dans ses procédés, que la géométrie ordinaire, cela est dû précisément à ce que cette quantité est exprimable par une ligne, et par suite à ce qu'elle n'a qu'une dimension ou ne varie que dans un sens et le sens opposé, à la place des trois dimensions de l'étendue et de la multiplicité infinie de rapports qu'elles amènent.

Il semble que, si l'on nous ôtait le sens de l'espace et des figures, nous n'entendrions plus même la branche de l'analyse qui paraît, en

quelque sorte, la moins géométrique, je veux dire celle où l'on opère sur de purs symboles algébriques, que l'on combine d'après certaines lois sans leur attribuer aucune signification de quantité continue ou de nombre. En effet, les mots *arrangement*, *disposition*, *substitution*, *permutation*, etc., dont il faut bien se servir pour exprimer les manières d'être relatives d'éléments diversement rapprochés et ordonnés, supposent les idées d'étendue, de *groupement dans l'espace;* et ils deviendraient inintelligibles si ces idées venaient à disparaître.

Il y a donc tout lieu de croire que, sans le concours apporté au raisonnement par l'intuition géométrique, les mathématiques seraient impossibles. Bien plus, nos connaissances ou notions de toute nature se trouveraient sans doute, du même coup, profondément mutilées, peut-être même anéanties dans ce qu'elles ont de précis, de scientifique. On sait, en effet, quel rôle universel, inévitable, prennent dans le langage philosophique, autant que dans le langage populaire, les métaphores empruntées aux choses matérielles, dès qu'il s'agit de désigner des objets intellectuels et moraux. L'image est toujours à côté de la notion abstraite ou immatérielle, pour lui donner un corps, pour la rendre accessible et la fixer. Il ne semble donc pas possible qu'un raisonnement puisse jamais se faire sur des idées pures, séparées de la forme qui nous les représente.

V. — *Réflexions sur la notion d'espace.*

Ce n'est pas seulement au nom des doctrines non-euclidiennes que la légitimité de l'intuition géométrique a été mise en doute par des mathématiciens. Certains géomètres acceptent sans restriction cette faculté en tout ce qui concerne les figures tracées dans l'espace, mais ils la suspectent et même la rejettent dans sa donnée la plus fondamentale, sans laquelle les figures ne pourraient se concevoir, je veux dire dans ce qu'elle nous apprend touchant l'espace même.

Le sens géométrique nous montre, en effet, l'espace comme quelque chose d'infini, d'immuable, d'antérieur (logiquement) à toutes les figures que l'imagination y voit dessinées, comme à tous les corps qui en occupent des portions et qui s'y meuvent. Or il y a dans notre esprit une certaine tendance, qui nous porte à rattacher tout ce qui est concevable aux deux catégories de la substance et du mode (créées de bonne heure d'après les données ou sous la prédomination des sens externes), et qui voudrait nous faire regarder

cet espace sans limites, emplacement de toutes les figures et de tous les corps possibles, soit comme un être véritable, une sorte de matière, soit du moins comme un attribut d'un être réel. Mais l'une et l'autre de ces suppositions nous répugnent; car, d'une part, l'espace ne nous paraît pas un être réel, et, d'autre part, l'intuition ne nous le montre pas davantage comme étant nécessairement le mode d'un être réel, puisque nous nous le représentons subsistant toujours, quand bien même on supprimerait tous les êtres que nous y voyons ou y concevons. L'idée la plus essentielle que nous fournisse le sens géométrique, celle sans laquelle tout ce qu'il y a de plus clair pour notre esprit deviendrait inintelligible, paraît donc se trouver en contradiction avec d'autres données de l'intelligence, très confuses, il est vrai, incapables de servir de base à aucune science positive, mais qui puisent une certaine force dans notre nature sensible, où elles ont pris naissance dès les premières phases du développement intellectuel : nouvelle preuve, pour le dire en passant, de ce fait que l'intuition géométrique n'est pas un simple produit de l'expérience, et que son objet propre, bien que réel en tant qu'impliqué dans toute réalité physique, est d'un ordre très spécial.

Eh bien, cette impossibilité de faire de l'étendue pure une substance ou un mode, de la définir comme une chose qui se palpe et se sente, voilà précisément la raison pour laquelle les géomètres dont je parle rejettent en théorie la notion d'un espace absolu. Ils s'appuient bien aussi en mécanique, comme on verra ci-après, sur le fait de l'absence de tout signe, de tout jalon fixe, qui permette de reconnaître les vrais mouvements des corps. Mais cette nouvelle raison semble n'être, au fond, qu'une transformation de la précédente ; car le manque de repères dans l'étendue pure tient justement à la nature hyper-physique de cette étendue ou à ce que ses parties ne tombent pas sous les sens [1].

D'ailleurs, les géomètres qui repoussent ainsi en principe, pour des motifs quelconques, l'idée de l'espace, continuent néanmoins à

1. En d'autres termes, si, *par impossible*, l'espace pur pouvait être perçu expérimentalement, il semble que ses parties seraient par le fait même distinguées les unes des autres et que l'on sentirait, dans le mouvement, les changements absolus de position éprouvés par l'organe en jeu. En effet, il n'y a de sensation proprement dite, assez persistante pour laisser dans l'esprit quelque connaissance de son objet, que là où il y a contraste, changement, variations plus ou moins fréquentes. Une sensation qui se rapporterait à l'espace en général, sans être accompagnée d'aucun discernement des parties mêmes de l'espace, serait absolument uniforme du côté de son objet : elle ne tarderait sans doute guère à s'émousser autant que si cet objet n'existait pas, et elle aurait cessé d'être perçue bien avant l'époque où la réflexion et la mémoire s'éveillent chez l'enfant.

l'admettre implicitement et à s'en servir dans les détails de la science, à cause de l'impossibilité où ils seraient, sans cela, de concevoir aucune figure, et de la nécessité qui les domine d'imprimer à toutes leurs conceptions le caractère, essentiellement géométrique, de l'esprit humain.

La difficulté que leur offre la notion d'un espace absolu, tel que l'intuition le montre, s'explique donc, à mon avis, par une sorte de réaction, qui se produit entre les régions obscures de l'esprit, d'où émergent vaguement les idées de substance et de mode, et la région claire, qui ne connaît pas ces idées : l'ombre ou le voile qui couvre les premières régions ferait effort pour s'étendre aussi sur la dernière, comme si ce n'était pas sans des fluctuations, sans quelques défaillances, que la région claire parvient à se dégager du milieu des autres et que celles-ci peuvent, en la portant, l'élever jusqu'aux niveaux où pénètre la lumière. Le parti le plus simple et le plus sage, dans ces conditions, est sans doute d'admettre que les substances et leurs modes ne comprennent pas tout, pas même tout ce dont nous avons quelque connaissance (puisque ce qu'il y a de plus évident en est distinct), de se défier par suite de ce genre de classification, en substances et modes, auquel peut-être les réalités purement matérielles se prêtent seules convenablement, et d'accepter enfin l'espace pour ce que nous le donne le sens géométrique, seul compétent à cet égard autant que le comporte notre nature.

Il est d'ailleurs bien entendu que cette adhésion ne doit pas nous empêcher de soupçonner et même d'admettre l'existence de différences très petites entre l'espace idéal ainsi conçu et l'espace réel où sont les corps (quoique nous ne puissions fixer ces différences) : car, d'une part, nous sentons que notre science est imparfaite en tout, même dans les choses où nous voyons le plus clair; et, d'autre part, la distinction de l'ordre géométrique et de l'ordre physique doit exister ailleurs que dans notre esprit, c'est-à-dire être vraie d'une manière absolue, si, comme il semble, le second de ces ordres n'est par essence qu'une représentation imparfaite, quoique fort approchée, du premier. Or il faut bien qu'il y ait, dans cette question du passage de l'abstrait au concret, quelque irréductibilité ou, pour ainsi dire, quelque incommensurabilité de l'une ou l'autre espèce, subjective ou objective, pour que les problèmes de la divisibilité indéfinie des corps, de l'étendue ou de l'inétendue des atomes, etc., soulèvent, comme on sait, dans toutes les hypothèses, d'inextricables difficultés, ou, encore, pour que le sens pratique répugne à accepter dans leur rigueur les données fondamentales du sens géométrique, notamment celle qui les domine peut-être toutes et qui consiste dans

notre manière de concevoir la continuité par la divisibilité à l'infini[1].

Renonçons donc à creuser la notion d'espace, puisqu'on ne le peut sans sortir du champ qui nous est accessible ; et, en particulier, ne la rapprochons pas des idées de substance et de mode, dont l'obscurité profonde est une preuve qu'elles sont peu appropriées à la forme de notre intelligence.

On sait que Leibniz, pour expliquer l'espace, en a fait un mode des corps et l'a défini le rapport ou l'ordre des coexistences. Mais l'espace, tel que nous le concevons spontanément, n'est pas précisément cela, vu que l'intuition nous le montre logiquement antérieur aux corps et même à toutes les figures qu'on peut y tracer. De plus, il y a, dans un sens très vrai, des ordres de coexistences qui ne sont pas dans l'espace, savoir, ceux que constituent les sentiments, pensées et volitions se produisant sur le théâtre éclairé par la conscience de chaque homme, théâtre bien distinct de l'étendue matérielle. Donc l'espace n'est pas l'ordre des coexistences ; il est seulement un ordre de coexistences ou, pour mieux dire, il est le lieu dans lequel se déploie un certain ordre de coexistences. Dès lors, pour distinguer cet ordre de coexistences d'avec les autres, il faut lui chercher un caractère spécifique, et nos facultés expérimentales ou rationnelles n'en indiquent qu'un seul, consistant en ce que l'ordre dont il s'agit est celui qui se déroule dans l'espace. Ainsi, nous nous retrouvons au point de départ, et la notion d'espace est bien irréductible.

A quoi bon d'ailleurs chercher à la définir, alors que tout le monde admet en pratique qu'elle est ce qu'il y a de plus clair, ou alors que toute science atteint son maximum de précision et de netteté dès qu'elle s'y ramène, dès qu'elle prend la forme géométrique.

VI. — *De la distinction des mouvements absolus et des mouvements relatifs.*

C'est principalement en mécanique, lorsqu'il s'agit de définir le repos absolu et le mouvement absolu, que les géomètres peuvent

1. Il ne me paraît pas impossible qu'il existe dans la nature, quoique ce soit peut-être tout à fait en dehors de la portée de notre esprit, une certaine continuité n'entraînant pas la divisibilité indéfinie, car le sens pratique admet parfaitement la continuité dans les mêmes choses dont il repousse la divisibilité à l'infini. Or nous devons tenir notre intelligence ouverte à toute lumière et attentive surtout aux moindres indications de nos facultés expérimentales, sauf à coordonner ensuite ces indications dans la mesure du possible. Mieux vaut d'ailleurs laisser subsister quelques contradictions apparentes, jusqu'au jour où l'on parvient enfin à trouver le point de vue d'où tout s'accorde naturellement, plutôt que de sacrifier à la logique étroite d'un esprit de système certains faits, certains éléments du vrai, en les atténuant ou les dénaturant.

être dans l'embarras au sujet de la notion d'espace. Avec un espace absolu, le repos absolu est l'absence de tout déplacement dans cet espace. Seulement, nous ne connaissons pas de repère fixe, pas de corps que nous ayons quelque motif de supposer parfaitement en repos; nous n'observons jamais que des repos relatifs ou des mouvements relatifs, c'est-à-dire des variations nulles ou finies de distance entre des corps en mouvement. Or c'est surtout cette impossibilité où nous sommes de constater et de mesurer les vrais mouvements des corps, qui a porté un certain nombre de géomètres à nier qu'il y ait des mouvements absolus et que l'espace pur soit quelque chose, présentant une certaine réalité. Ces géomètres rejettent ainsi, pour une raison purement négative, et sacrifient, du moins en principe, une idée des plus claires : ils oublient combien nous sommes pauvres de pareilles idées, combien nous devons en être avares.

Des considérations rationnelles, sans lesquelles nulle science n'existerait, permettent d'ailleurs d'arriver aux vraies lois générales des mouvements absolus, malgré l'impossibilité d'observer de pareils mouvements. Les équations différentielles de la dynamique ne reçoivent, comme on sait, le maximum de simplicité dont elles sont susceptibles, qu'autant qu'on y rapporte les mouvements à certains axes de coordonnées x, y, z. Il y a, en d'autres termes, une manière d'expliquer les mouvements relatifs observés, qui est la plus simple possible, qui notamment ne fait pas dépendre les accélérations des vitesses [1], et cette manière peut se déduire de l'application du calcul aux données même de l'observation. Or, dès qu'on admet un espace absolu, les vrais mouvements sont les mouvements rapportés à cet espace; et ce sont ceux-là, non des mouvements relatifs, qui sont régis par les lois générales ou les équations différentielles les moins complexes obtenues, car le bon sens dit qu'en combinant plusieurs choses on les complique (si ce n'est dans des cas improbables, d'ailleurs particuliers), et que par suite les mouvements absolus doivent obéir à des lois *générales* aussi simples ou plus simples que

1. On sait que, d'après une loi fondamentale de la mécanique, les actions réciproques de divers atomes en présence ne dépendent que de leur nature et de leurs distances mutuelles, non de leurs vitesses : ce qui, dans le langage des géomètres, signifie identiquement que leurs accélérations vraies sont de simples fonctions de leurs situations relatives. Or, si l'on rapportait le mouvement à des axes animés de certaines vitesses, il s'adjoindrait, en général, à ces fonctions, pour exprimer les accélérations apparentes des atomes, des termes dépendant du mouvement même des axes, c'est-à-dire fonction d'autres variables que les seules distances réciproques de ces atomes, et qui, par suite, compliqueraient généralement les expressions totales.

les mouvements résultant de leur composition. De fait, une translation uniforme imprimée aux axes des coordonnées ne compliquerait pas les lois et n'y changerait même rien; mais il en est autrement, comme on sait, d'une rotation.

Dans les problèmes pratiques, on peut supposer fixes les gros corps, avec une approximation d'autant plus grande qu'ils sont plus considérables, lorsqu'on étudie les mouvements qu'exécutent à leur intérieur ou près de leur surface d'autres corps beaucoup plus petits. Cela revient à admettre que les grandes masses ne sont animées, dans la nature, que de vitesses de translation et de rotation très faibles, ou du moins *très graduellement variables*, en comparaison de celles qu'ont relativement à elles les petits corps contigus; de telle manière qu'il soit permis d'attribuer aux lois du mouvement relatif de ceux-ci la même simplicité qu'à des lois de mouvements absolus, en commettant seulement des erreurs à peine sensibles aux moyens d'expérimentation les plus délicats. C'est ainsi que la terre peut être censée fixe, avec une approximation très notable, par rapport aux corps qui se meuvent à sa surface. Une approximation plus grande s'obtient en supposant la terre et les planètes en mouvement autour du centre de gravité du système solaire, c'est-à-dire, à fort peu près, autour du centre du soleil. Enfin, dans l'approximation la plus haute à laquelle nous puissions prétendre de nos jours, on ne regarde comme immobile que l'ensemble des étoiles visibles et de l'éther qui nous transmet leur lumière.

Le bon sens de tous les temps a donc eu bien raison d'attribuer le mouvement aux petits corps de préférence aux gros. La fausse application qu'il a faite autrefois de cette loi, en quelque sorte instinctive, quand il en déduisit l'hypothèse de l'immobilité de la terre dans l'espace et du mouvement absolu des astres autour d'elle, avait pour véritable cause l'ignorance où l'on était des distances et des vraies grandeurs de ces astres. Pour rester fidèle à son principe, il ne pouvait s'empêcher de faire mouvoir la terre plutôt que le soleil et les étoiles, dès qu'il devenait palpable que celles-ci sont beaucoup plus grosses qu'elle. L'erreur dont il s'agit, la plus grande peut-être qu'ait commise le sens commun, n'est donc au fond qu'une erreur matérielle; et elle n'empêche nullement de penser que ce sens commun, interrogé convenablement, est encore, de tous les critériums philosophiques ou scientifiques, celui qui trompe le moins.

J. Boussinesq,
Professeur à la Faculté des sciences de Lille.

LES MOUVEMENTS

ET LEUR IMPORTANCE PSYCHOLOGIQUE

Ce n'est guère que depuis une vingtaine d'années que le rôle des mouvements dans la formation des états de conscience a commencé à attirer sérieusement l'attention. Si je ne me trompe, l'ancienne psychologie — celle qui a encore généralement cours chez nous — avait sur cette question des solutions assez simples. Pour elle, il existe deux sortes de mouvements : les uns, involontaires, dont l'étude appartient aux physiologistes; les autres, volontaires, que nous avons conscience de produire. On n'en peut rien dire, sinon que quand « l'âme » commande, le corps obéit; nous connaissons la cause et les effets, la conscience ne nous dit rien sur les moyens. En somme, c'était un abandon à peu près complet de toute étude sur cette question.

Les habitudes de l'ancienne école conduisaient naturellement à ce résultat. A mesure au contraire que l'esprit physiologique a pénétré dans la psychologie, imposant l'obligation d'étudier les faits seuls, mais dans leur totalité, sans séparer l'état de conscience de ses conditions organiques, toutes les fois qu'elles sont connues, l'étude des mouvements a pris l'importance qu'elle mérite. La vie psychique, comme l'ensemble des phénomènes nerveux auxquels elle est liée, forme un circuit qui part du monde extérieur pour y revenir. Ce circuit comprend, en gros, trois périodes : l'une de transmission du dehors au centre, une autre d'élaboration dans les centres, une dernière de transmission du centre au dehors. Cette dernière phase — celle de la réaction — a été oubliée par les anciens psychologues. Dans l'organisme, ils n'ont considéré que le côté sensitif, ils ont négligé le côté moteur. D'après eux, le corps, en tant qu'il se meut, est à l'égard de l' « âme » un étranger ou un serviteur. Thèse inadmissible : les faits démontrent au contraire qu'il est un coopérateur indispensable. Le mouvement est un élément de la vie psychique tout aussi bien que la sensation ou l'idée.

La vie purement physiologique suppose une décomposition et une recomposition incessantes. Si la décomposition est empêchée, comme le font certains poisons, la vie s'arrête. De même, la vie psychique suppose la réaction motrice au même titre que la réceptivité sensitive. Supprimez les éléments moteurs, la vie psychique devient impossible; modifiez-les, elle se modifie : c'est ce qui ressortira de cette courte étude.

Pour le psychologue qui ne se borne pas à interroger sa conscience, l'étude des mouvements n'est donc pas une curiosité et un épisode. Elle forme un chapitre de cette investigation qu'il doit poursuivre en partie double, sans jamais séparer les données du sens intime des données physiologiques. Si bizarre que le titre puisse paraître, il y a à faire une *psychologie des mouvements*, ou pour mieux dire une psychophysiologie : tâche ingrate et difficile, dont on peut à peine essayer une ébauche. Le sujet est trop peu exploré, les matériaux sont trop peu nombreux, les enseignements de la physiologie trop discutés, pour qu'on puisse espérer mieux. Une étude critique de tous les processus psychiques dans leurs rapports avec le mouvement, même réduite à ce qu'il est possible d'affirmer, demanderait un long travail, et nous n'avons pas l'intention de le tenter ici. Nous voudrions simplement en montrer l'importance par l'examen de quelques parties du sujet.

Au point de vue qui nous occupe, les mouvements peuvent être considérés de deux manières :

1° Comme faisant partie intégrante de certains états de conscience qui, sans eux, disparaissent ou changent de caractère ;

2° Comme résultant de certains états de conscience qu'ils traduisent au dehors et complètent.

I

Il est évident, même avant toute recherche, que le premier cas est le plus important, puisque, au lieu de nous montrer le mouvement du dehors et comme un fait de réaction, il nous le montre dans la conscience même, dans la nature intime du fait psychique ; cependant il a été le plus négligé. C'est par lui que nous devons commencer. Parcourons donc rapidement la série des états de conscience, en notant ce qui est propre aux mouvements.

Au plus bas degré, nous rencontrons les actes réflexes simples, ceux où l'excitation d'un nerf périphérique est suivie de mouvements peu complexes, comme dans la toux et l'éternument; ou, mieux

encore, ceux qui constituent le rythme incessant des fonctions fondamentales de la vie (mouvement du cœur, des organes respiratoires, etc.). Bien que, à l'état normal, l'action de tous ces mécanismes ne parvienne pas à la conscience, il est difficile, il est impossible d'admettre qu'ils ne jouent pas un rôle capital dans le sentiment général que nous avons de notre existence, sentiment très vague, qui cependant sert de base à tous les autres et qui ne devient inconscient que par l'habitude. « Non seulement les mouvements au sens ordinaire du mot, mais les mouvements des artères et des viscères sont représentés dans le cerveau. » Ainsi s'exprime l'un des physiologistes qui a le plus profondément étudié le sujet qui nous occupe [1]. Mais il est inutile d'insister sur un point où nous ne pourrions faire que des hypothèses plausibles. D'ailleurs, dans ces réflexes qui ne sont que la matière de la conscience, comment faire au juste la part de ce qui est dû à l'élément moteur ? Nous ferons seulement remarquer qu'ici, au début de notre recherche, — dans le réflexe, — tandis que l'excitation initiale est souvent mal connue, difficile à localiser, la période de la réaction est le moment le mieux connu, le plus frappant, le plus important. Les mouvements tiennent donc le premier rôle.

Notons, en passant, que c'est ici qu'on peut voir clairement pourquoi l'étude des mouvements a été si légèrement traitée par l'ancienne psychologie et pourquoi elle a été reprise dans ces derniers temps. Les psychologues intérieurs, expliquant tout par « l'âme », avaient pour principe de ne pas s'occuper des conditions organiques et de n'étudier que des états de conscience tout formés et par conséquent très complexes. L'école adverse, au contraire, cherchant un fil conducteur dans la connaissance du système nerveux, apprend de la physiologie que le réflexe est le type unique qui se retrouve au fond des actions nerveuses les plus compliquées et les explique. C'est, en effet, une opinion universellement admise aujourd'hui que l'activité cérébrale, si élevée qu'elle soit, ne diffère pas quant à ses éléments constitutifs du simple réflexe spinal. Huxley, Maudsley et d'autres contemporains ne voient même dans l'état de conscience qu'un simple accompagnement, analogue à l'ombre qui suit le corps. Quoi qu'on puisse penser de cette dernière assertion, l'acte réflexe reste toujours le fait simple qui sert à expliquer les faits complexes ; et si tout état psychologique doit être rattaché à une action nerveuse, si toute action nerveuse se réduit à des réflexes, si tout réflexe

1. Hughlings Jackson, *Clinical and physiological Researches on the nervous system*. I. *On the localisation of mouvements in the Brain*, p. 18.

se réduit à une transmision aux centres, à une modification centrale et à un mouvement, l'étude de l'élément moteur s'impose naturellement.

La valeur psychologique des actes réflexes simples est trop peu connue pour qu'on s'aventure à dogmatiser sur ce sujet; mais, en descendant jusqu'à eux, nous avons eu l'avantage de bien poser la question, c'est-à-dire de l'embrasser dans sa totalité.

Ce qui vient d'être dit est applicable aux instincts qui ne sont que des réflexes, composés à divers degrés. « Tandis que, dans l'action réflexe simple, une seule impression est suivie d'une seule contraction; tandis que, dans les formes les plus développées de l'action réflexe, une seule impression est suivie d'une combinaison de contractions; dans celles que nous distinguons sous le nom d'instincts, une combinaison d'impressions produit une combinaison de contractions; et dans la forme la plus élevée, dans l'instinct le plus complexe, il y a des coordinations qui tendent à la fois à diriger et à exécuter[1]. » On peut répéter ici ce qui a été dit plus haut : dans les actes instinctifs, comme dans les actes réflexes, l'excitation initiale est souvent très difficile à déterminer; au contraire, la période de réaction est la mieux connue, la plus importante, la plus frappante. Dans l'instinct, le rôle principal est aux mouvements : supprimez-les en pensée, l'instinct disparaît; car il est impossible de séparer l'impulsion de l'acte, la tendance du mouvement qui en est la transformation nécessaire. Il est même présumable que les formes les plus élevées de l'instinct, n'étant pas régies par un automatisme absolu et révélant chez l'animal la faculté de s'adapter à des conditions nouvelles, sont toujours accompagnées d'un certain degré de conscience. Il est présumable aussi que, dans ce cas, le mécanisme des mouvements ne s'exécute pas sans constituer un apport à cette conscience naissante; mais nous ne voulons risquer aucune conjecture sur ce point.

Nous arrivons à un état vraiment psychique, puisqu'il est conscient, et où le mouvement joue le rôle essentiel : il s'agit des sensations musculaires. L'ancienne école s'en est bien peu occupée. A la vérité, Maine de Biran parle souvent du sentiment de l'effort, et il lui attribue une grande importance; mais il se hâte d'en faire la base d'une métaphysique, de lui demander des révélations mystérieuses sur l'essence des choses et de sortir du domaine psychologique. La physiologie, qui ne se lance pas dans ces hautes questions, a

1. Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, t. I, p. 194.

étudié avec beaucoup de soin, dans ces dernières années, les sensations musculaires, à titre de simple fait. Elle a recherché les conditions qui nous permettent de connaître les variations d'état de nos muscles. Elle s'est demandé s'il y a réellement un *sens* musculaire ou une *sensibilité* musculaire, ou si ces états ne sont qu'un cas particulier de la sensibilité générale. Malgré les expériences et les observations cliniques, on ne peut pas dire que la question soit tranchée. Le seul exposé critique des doctrines adverses mériterait un article : ce n'est pas notre sujet. Toutefois l'importance psychologique du mouvement, comme élément de connaissance, n'apparaissant nulle part mieux qu'ici, on nous permettra d'y insister un peu [1].

Nous avons conscience, à titre de sensation spéciale, de la contraction de nos muscles volontaires. L'effort pour soulever un poids ou pour tout autre but, le mouvement de nos membres, la marche, la fatigue, l'état de repos même, ont un certain aspect psychologique qui consiste à nous faire connaître la force et l'étendue de nos mouvements. Souvent, la localisation de ces sensations dans certains muscles est très précise; ainsi, après une longue marche, surtout en descendant, la sensation de fatigue est localisée, au jugement des anatomistes, dans le jambier antérieur et le triceps crural. Mais comment l'intensité et la portée de la contraction musculaire sont-elles connues par la conscience ? On sait que les muscles sont peu sensibles, sauf aux excitations électriques. Le contact, la section agissant directement sur les muscles (il ne s'agit pas de la peau, dont la sensibilité est très-vive) ne donnent lieu qu'à une sensation obscure. Quel est donc le mécanisme anatomique et physiologique par lequel les variations d'état dans les muscles parviennent à la conscience? C'est sur ce point que porte la discussion?

Ceux qui rejettent absolument tout sens musculaire (Trousseau, Schiff, etc.) soutiennent que, la contraction d'un muscle entraînant pour les parties voisines des changements de forme ou de tension, les phénomènes dits de sensibilité musculaire sont dus à des froissements ou des tiraillements de la peau, des surfaces articulaires, des ligaments, des tendons, et que par conséquent il n'existe pas pour

1. La bibliographie des travaux consacrés au sens musculaire serait très longue ; nous nous bornerons à indiquer les principaux. Ch. Bell et plus tard Gerdy ont attiré les premiers l'attention sur l'existence de ce sens. — Voir : Trousseau, *Clinique*, t. II, ch. LX. — Bain, *Les sens et l'intelligence*, 1re part., ch. III. — Wundt, *Menschen und Thierseele, Physiologische Psychologie*, p. 163, et *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, 4e édit., 1878, p. 600. — Ferrier, *The Functions of the Brain*, p. 74-76. — Les deux importants mémoires de Bernhardt et de Sachs cités ci-après.

les muscles une sensibilité spéciale. Cette thèse ne paraît plus guère admise actuellement.

D'autres (J. Müller, Ludwig, Bain, Wundt, Bernhardt, etc.) soutiennent que la sensation musculaire est un phénomène d'*innervation centrale*. Pour eux, le siège ou plutôt le point de départ des sensations de mouvement ne serait pas dans les muscles eux-mêmes, mais dans les cellules nerveuses motrices de l'axe cérébro-spinal. « La sensibilité qui accompagne les mouvements musculaires, dit Bain, coïncide avec le courant *centrifuge* de l'énergie nerveuse et ne résulte pas, comme dans les cas de sensation pure, d'une transmission par les nerfs centripètes ou sensitifs. » Les partisans de cette théorie s'appuient sur ce fait « que nous n'avons pas seulement la sensation d'un mouvement réellement exécuté, mais même celle d'un mouvement simplement voulu, et que par conséquent la sensation de mouvement paraît liée directement à l'innervation motrice. » Bernhardt, qui a soutenu le plus récemment cette thèse, tout en reconnaissant, avec les auteurs dont il a été question en premier lieu, le rôle que jouent les articulations, les tendons, etc., considère le « sens de la force » (*Kraftsinn*) comme une fonction psychique, comme un fait d'innervation centrale. Pour l'établir, il a imaginé une expérience dont voici le résumé. Il détermine en quelle mesure on peut reconnaître des différences de poids à l'aide de la jambe placée d'une certaine façon. Puis, par la faradisation, il produit la contraction des muscles de la jambe : dans ce cas, où la volonté n'intervient plus, on constate qu'il est plus difficile de reconnaître la différence entre les poids successivement soulevés [1]. Toutefois, cette expérience est loin d'être concluante : elle a même soulevé beaucoup d'objections.

L'hypothèse d'une sensibilité musculaire spéciale, c'est-à-dire d'origine périphérique et non centrale, soutenue par Bell, Weber, Cl. Bernard, Brown-Séquard, etc., a reçu dans ces derniers temps un très fort appui, grâce aux recherches de Carl Sachs. Ces recherches, confirmées par celles de quelques autres physiologistes, établissent que les filets nerveux qui se distribuent dans les muscles ne sont pas tous moteurs; mais que quelques-uns sont centripètes ou sensitifs. Pour le démontrer, Sachs isole complètement un muscle de telle façon qu'il ne soit plus en rapport avec le reste du corps que par le moyen du nerf qui l'anime, et il constate que, dans le muscle ainsi isolé, on peut produire des réflexes. De plus, pour bien faire

1. Pour les détails, voir le mémoire de Bernhardt : *Zur Lehre von Muskelsinn*, dans *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1872.

voir que le réflexe est le résultat de la contraction du muscle et non de l'excitation directe des nerfs sensitifs, il emploie un réactif (l'ammoniaque) qui n'agit que sur le tissu musculaire [1]. Il en vient à cette conclusion que le sens musculaire résulte de la pression mécanique que la fibre musculaire primitive exerce sur le réseau nerveux qui l'enveloppe, au moment où, par l'effet de la contraction, elle change de forme et de volume.

Tel est, en résumé, l'état de la question. On peut en conclure que « le sens musculaire dépend d'impressions centripètes dérivant de la contraction des muscles, soit seules, soit jointes aux impressions venant de la peau, des ligaments et des articulations, pendant l'acte de la contraction. » Au reste, quelque opinion qu'on adopte, il reste toujours certain, à titre de fait, qu'il existe des sensations musculaires, que nous en avons conscience et qu'elles ont pour objet, pour matière, des mouvements. Or l'importance psychologique de cet ordre de phénomènes apparaît d'elle-même.

Négligeons pour le moment le rôle que jouent les sensations musculaires dans l'acte de la vision et du toucher actif. Négligeons également ces sensations à peine conscientes qui viennent de la tonicité des muscles [2] et qui contribuent à la connaissance vague que nous avons du fonctionnement de nos organes. Ces exclusions faites, il reste certain que nous devons aux sensations musculaires la connaissance de l'état de nos muscles, de leur position, de leurs déplacements, de leur effort, des poids soulevés, de la résistance. C'est le sens musculaire qui nous rend compte à chaque instant de la position de notre corps dans son ensemble, de la position relative des membres, du tronc et de la tête. Chaque fois que nous changeons d'attitude, nous recevons une somme de sensations dont les effets sont de la plus haute importance pour la station et la marche. La valeur psychologique de toutes ces notions n'a pas besoin d'être démontrée. A la vérité, on peut dire que le mouvement musculaire n'est pas connu directement sous forme de mouvement ; que pour

1. Carl Sachs emploie aussi la méthode wallérienne, c'est-à-dire l'étude de la dégénération des nerfs séparés de leurs centres trophiques, qui le conduit au même résultat. Son travail, publié dans *Reichert u. du Bois-Reymond's Archiv*, 1874, a pour titre *Physiologische u. anatomische Untersuch. über die sensiblen Nerven der Muskeln.* — Ajoutons que G.-H. Lewes, dans un article publié dans *Brain* et analysé ici (tome VI, p. 63), tout en acceptant les conclusions de Sachs, adopte une opinion éclectique qui fait la part à l'innervation centrale, aux sensations cutanées, etc.

2. Sans parler des sphincters, les muscles sont dans un état de contraction légère qu'on appelle tonicité : elle a pour cause une incitation permanente de la moelle, qui est elle-même de nature réflexe.

entrer dans la conscience, pour devenir un objet de connaissance il doit subir une transformation; en d'autres termes et pour parler le langage physiologique, il doit, dans l'hypothèse de Carl Sachs, être envoyé par des nerfs sensitifs au *sensorium*. Mais, en cela, il ne diffère essentiellement d'aucun autre ordre de sensations, toutes n'étant en définitive que le résultat d'une transformation de mouvements.

L'importance psychologique du sens musculaire, et par conséquent des mouvements, ressort également des cas morbides. Certains malades, privés de ce sens, dès qu'ils cessent de voir leurs membres, n'ont plus conscience de leur position ni même de leur existence; ils ignorent s'ils sont en état d'extension ou de flexion; ils les croient dénués de pesanteur [1]. Cet affaiblissement de la sensibilité musculaire n'est pas très rare chez les mélancoliques et les hypochondriaques. Dans d'autres cas aussi instructifs, c'est le contraire qui se produit : le sens musculaire conserve son intégrité au milieu de l'anesthésie générale. « Ainsi, les hystériques ne perdent que rarement le sens musculaire, et, alors que toutes les autres sensibilités tactiles ou affectives sont abolies, elles ont conservé la faculté de coudre, de tricoter, d'écrire, mouvements qui exigent des sensations très parfaites et très complexes [2]. »

Nous avons insisté sur le sens musculaire, parce qu'il nous plaçait au centre même de notre sujet. Nulle part, le rôle psychologique des mouvements n'est plus important, ni plus facile à montrer. En traitant des perceptions, c'est de lui que nous allons encore nous occuper.

Il n'y a rien à dire du goût ni de l'odorat. Quant à l'ouïe, la seule détermination dans l'espace que nous lui devions, c'est la *direction* (la distance des objets sonores nous est révélée par d'autres sens). Cette connaissance est due à l'action combinée des deux oreilles, qui donnent des perceptions inégales, suivant que le son se produit à

1. « J'ai vu, dit Briquet (*Traité de l'hystérie*), une jeune fille dont toute la peau et tous les muscles étaient anesthésiés... Obligée de rester au lit toute la journée à cause de la faiblesse de la contractilité des muscles, elle ne pouvait se servir de ses mains qu'à l'aide de la vue, qui était en quelque sorte le seul sens qui gouvernait tout. L'insensibilité de ses membres était si profonde qu'en lui bandant les yeux on pouvait l'enlever de son lit, sans qu'elle eût la moindre idée de ce qui s'était passé. Elle comparait la sensation qu'elle éprouvait ordinairement à ce que devrait éprouver une personne suspendue en l'air par un ballon. » Le sentiment de « ravissement » dont parlent beaucoup d'extatiques est attribué par certains auteurs à une paralysie du sens musculaire.

2. Richet, *Recherches cliniques et expérimentales sur la sensibilité*, p. 225.

droite ou à gauche. Il est difficile, sans un mouvement de la tête, de dire si un son qui se dirige droit vers nous vient du devant ou du derrière. C'est ce qu'ont établi les expériences de Gellé. A l'aide de son tube inter-auriculaire, il supprime toute influence des mouvements de la tête et des vibrations du pavillon de l'oreille sur la perception du son ; dans ces conditions, l'orientation auditive est totalement supprimée. Le rôle des mouvements est mis ainsi hors de doute. Toutefois, leur étude, sous cette forme, ne rentre pas dans notre sujet, car nous avons à les considérer ici comme éléments et non comme moyens de connaissance, comme faisant partie d'un état psychique et non comme l'aidant à se former.

Nous ne les rencontrons sous cette forme que dans les perceptions de la vue et du toucher. Pour ces deux sens, il suffit de rappeler ce qui a été dit ici même à propos du débat des nativistes et des empiriques (*Revue philosophique*, tome VI, p. 130).

Pour le toucher, les mouvements jouent un double rôle. Il ne sont pas seulement un moyen précieux de varier et de multiplier les contacts; ils sont *par eux-mêmes* une source de connaissances, parce qu'ils sont la source d'états psychiques qui constituent une véritable conscience musculaire. Chaque mouvement a sa modalité propre, suivant la nature des muscles mis en jeu, suivant la direction du mouvement (flexion, extension, rotation, etc.), suivant sa durée, son intensité, suivant le degré d'effort et la résistance. L'expérience nous apprend que toutes ces nuances sont transmises à la conscience et qu'elles servent de base à la localisation des perceptions. Le « sens du lieu », le *Ortsinn*, est en bonne partie un effet des mouvements. Pour comprendre le rôle psychologique qu'ils jouent dans ce cas, il suffit de rappeler que, d'après les empiriques, l'état de conscience qui accompagne certains modes de mouvement musculaire est l'origine de nos perceptions de longueur, hauteur, largeur, forme, position, direction, c'est-à-dire de toutes les déterminations de l'espace.

De même pour la vue. Les mouvements du corps, de la tête, des muscles oculaires servent de moyens pour apprécier la direction, la distance, la grandeur des objets perçus. Mais les sensations musculaires par elles-mêmes entrent à titre d'*éléments* dans la perception visuelle. Les physiologistes, dans ces derniers temps, ont montré que les sensations de mouvement servent beaucoup à expliquer la formation du champ optique. D'ailleurs, les sensations de couleur, qui sont l'objet propre et immédiat de la vue, ne nous donnent la perception de l'étendue que parce qu'à la longue elles sont devenues pour nous représentatives des sensations tactiles et musculaires que nous pourrions avoir en touchant l'objet coloré. Ce résultat d'une

association d'expériences sans nombre ne doit pas nous faire oublier l'état primitif, le rôle que les sensations musculaires ont joué à l'origine, avant d'être remplacées par leurs substituts [1], les impressions de couleur. « On pense généralement, dit Hughlings Jackson, que le processus anatomo-physiologique qui se produit quand nous avons des idées visuelles des objets est purement sensoriel. Cependant, par un processus sensoriel, nous ne pouvons connaître que les propriétés secondaires des corps, ou, comme Herbert Spencer les appelle, dynamiques. Pour avoir l'idée des propriétés primaires ou statiques (grandeur et forme), le mouvement est absolument nécessaire. Pour ceux qui n'ont pas réfléchi sur la question, cela peut sembler un simple non-sens de dire que le processus anatomo-physiologique à l'aide duquel nous obtenons l'idée visuelle de la *forme* d'un objet est un processus moteur. Il semble si clair que la forme d'un objet consiste en sa simple impression sur la rétine, expansion sensorielle qui est en relation immédiate avec les centres supérieurs du cerveau. Et pourtant il est vraiment inutile de prouver qu'ici la chose essentielle est le mouvement. Comme le dit Spencer dans sa *Psychologie*, la perception de tout attribut statique d'un corps se résout en perceptions de positions relatives qui sont acquises par le mouvement.... Et ailleurs : Les mouvements des yeux, nécessaires pour mettre les éléments sensitifs de la rétine en contact successif avec les différentes parties de l'image, étant eux-mêmes connus par la conscience, deviennent des éléments (*components*) de la perception. » (*Ouvrage cité*, p. 31, 32.)

Cette remarque nous conduit à un autre groupe d'états psychiques : les idées. Laissant de côté toute théorie, on peut dire que ce terme désigne ou bien des images, ou bien des abstractions, c'est-à-dire des extraits, fixés par des signes, par des mots. Quel rôle joue ici le mouvement ?

Si, lorsque nous voyons « réellement » un objet, le mouvement est un élément essentiel, ne doit-il pas jouer le même rôle quand nous voyons l'objet « idéalement » ? Quand nous pensons à un objet absent, dans notre réminiscence il y a nécessairement une vue idéale de sa forme comme de sa couleur. « Il s'ensuit qu'il doit y avoir un élément moteur aussi bien qu'un élément sensoriel dans le substratum anatomique dont la faible décharge correspond à ce que nous appelons penser à un objet. Cette notion peut

1. Pour éviter les redites, nous nous permettrons de renvoyer à notre *Psychologie allemande contemporaine*, ch. V et ch. VII, § 4, où la question est traitée en détail.

paraître singulière. Quoi de commun, dira-t-on, entre un mouvement et une idée, l'un étant un processus physique, l'autre un processus mental? Je le répète, le mouvement entre comme élément, non dans les idées, mais dans le substratum anatomique des idées [1]. » Nous dirons à notre tour : Puisque le mouvement, fait physique, entre dans la conscience, c'est-à-dire devient psychique (par une transformation dont nous ignorons et dont il ne nous importe pas de connaître la nature), et entre comme élément dans ce tout complexe qui constitue une perception, le même élément psychique doit se retrouver aussi dans les images qui, n'étant que des perceptions affaiblies, supposent les mêmes conditions anatomo-physiologiques, les mêmes conditions psychologiques. L'idée d'une boule, par exemple, n'est-elle pas la résultante d'impressions de surface et d'ajustements musculaires particuliers? On peut donc conclure que le groupe des idées visuelles et tactiles tout au moins — et ce groupe contient les principaux matériaux de nos connaissances — implique des éléments moteurs.

Restent les idées générales et abstraites, parmi lesquelles il faut distinguer deux classes : 1° celles qui sont assez simples pour se former sans l'aide du langage : elles existent chez les animaux supérieurs comme chez l'homme; 2° celles qui sont trop complexes pour se former et se fixer sans les mots.

Il serait trop conjectural de vouloir déterminer le rôle des éléments moteurs dans les idées générales de la première espèce. La connaissance de leurs conditions physiologiques est insuffisante, et l'analyse idéologique n'y parviendrait pas. — Il n'en est pas de même pour les idées abstraites de l'ordre le plus élevé. Elles sont liées au mot, et le mot, soit réellement articulé, soit simplement remémoré, est un fait physio-psychologique où le mouvement entre comme élément essentiel. Nous pouvons donc nous y arrêter un peu, puisque nous voyons ici le mouvement pénétrer dans l'une des opérations supérieures de l'activité mentale. Sans nous inquiéter des maladies du langage ni de ce qu'elles pourraient fournir à une étude plus approfondie, examinons simplement le mot comme état de conscience; par lui, nous saisirons le rôle des mouvements dans la formation des idées.

Il y a sur ce point une intéressante discussion de Bain et de Bastian, peu connue en France et qui nous semble cependant épuiser le sujet [2]. Pour Bain, le mot, considéré comme état psychique (tel

1. Hughlings Jackson : *Ouvrage cité*, p. 33.

2. Elle est contenue dans deux articles de Charlton Bastian publiés dans la *Forthnigtly Review*, 1er janvier 1869 ; dans le *Medical and chir. Review*, janvier et avril 1869, et dans la réponse de Bain (*Forthnigtly Review*, avril 1869). Il

qu'il existe dans la conscience, quand nous pensons ou lisons tout bas), « nous revient dans la mémoire en partie sous forme d'impressions auditives, en partie sous forme d'articulations : à cela s'ajoute dans le langage écrit des signes visibles, laissant après eux des souvenirs visuels. Il y a de la sorte deux éléments sensitifs et un *élément moteur ;* il y aurait enfin un autre élément moteur si nous comptons l'acte même d'écrire. »

Pour Bastian, au contraire, « dans la pensée qui se sert du langage, le souvenir des impressions auditives est tout; celui des articulations n'est rien. » Il soutient d'ailleurs, comme le fait remarquer son contradicteur, cette thèse plus générale : « que, dans la pensée, nos idées fournies par les sens propres (perception de la vue, de l'ouïe, du toucher, etc.) jouent seules un rôle ; tandis que nos idées musculaires de résistance, de mouvement, etc., n'en jouent aucun. » C'est, on le voit, le fond même de notre sujet qui est débattu ici à propos d'un cas particulier.

L'argumentation de Bain nous paraît sans réplique. Pour montrer que c'est principalement sur les idées articulées que repose l'acquisition du langage, il considère l'enfant qui apprend une leçon sans qu'il lui soit permis de parler à haute voix. Que fait-il ? Il lit sans doute des yeux la phrase à apprendre, mais il la répète ensuite en l'articulant tout bas, à demi. L'homme fait, qui lit silencieusement, accompagne chaque perception visuelle d'un mouvement secret d'articulation. « Mais interrogeons tous notre conscience sur ce fait de penser au moyen du langage. Prenons le souvenir d'une série très familière d'émissions vocales, de l'alphabet, par exemple. De quoi avons-nous surtout conscience dans ce cas ? D'une série d'idées d'articulations. Il se peut qu'il y ait là-dessous une série d'idées de sons; il se peut que ces idées de sons soient le fond même et la trame de toutes ces associations ; mais il en serait ainsi, que nous ne saurions l'apercevoir et que cela ne pourrait être prouvé qu'indirectement. La même remarque s'appliquerait à d'autres cas où le langage est au service d'une opération très simple, par exemple aux opérations arithmétiques faites de tête. Lorsque nous cherchons, sans aucun secours matériel, une somme, une différence, un produit; lorsque nous énonçons que six et sept font treize, que cinq fois neuf font

est impossible d'analyser cette longue discussion. Ceux qui auront recours aux textes seront pleinement édifiés sur la question. On peut consulter aussi en faveur de la thèse de Bain : Carpenter, *Principles of mental Physiology*, p. 84, et un mémoire de Ferrier dans le *West Riding medical Reports*, t. III, p. 76, trad. en français par M. Duret, sous ce titre : *Recherches expérimentales sur la physiologie et la pathologie cérébrales*, p. 68.

quarante-cinq, etc., nous avons directement conscience d'un travail d'articulation. Les articulations sept et six sont immédiatement suivies de cette autre articulation treize. »

II

Nous venons de montrer que le mouvement entre dans la plupart de nos états de conscience comme élément constitutif ; que les perceptions, les images et les idées le supposent ; que, s'il était supprimé, ces états disparaîtraient ou du moins prendraient une autre forme que notre conscience actuelle ne nous permet pas d'imaginer. Il nous resterait à examiner le rôle des mouvements dans les sentiments et les volitions. En vue d'une recherche complète, il y aurait à déterminer tout d'abord — ce qui n'a pas été fait jusqu'ici, croyons-nous — si, indépendamment des mouvements qui les expriment et les traduisent, les divers groupes de sentiments impliquent des éléments moteurs, à titre de parties intégrantes, comme le font les sensations et les images. Nous ne l'essayerons pas dans cette courte étude, et même, en ce qui concerne les mouvements comme résultant de certains états de conscience, nous ne voulons indiquer que quelques points.

De tout temps, on a noté la relation intime qui unit les sentiments et les volitions aux mouvements. Toutefois, l'ancienne psychologie, par suite de ses habitudes et de sa méthode, a toujours eu une tendance à considérer les phénomènes moteurs comme un acte *extérieur*, comme un résultat, une conséquence, mais d'une nature étrangère. Dès que le mouvement commence, la tâche du psychologue finit. C'est une étude qu'il passe à d'autres, qui relève de la physiologie, et, lorsqu'il l'a signalée en général comme un cas d'influence de l' « âme » sur le corps, il croit n'avoir plus à s'en occuper. L'ancienne psychologie se contente de dire « que dans certains cas l'idée ou le sentiment produit un mouvement », formule qui est suffisante pour la langue courante, mais qui dans un traité scientifique est inexacte et cache une fausse conception. Ce serait en effet chose merveilleuse, comme le dit justement Hughlings Jackson, que ce changement total et soudain de fonction. Une idée telle que les spiritualistes la définissent, produisant subitement un jeu de muscles, ne serait guère moins qu'un miracle.

Au contraire, si au lieu de considérer les faits psychiques à cet état d'abstraction, dissociés de leurs antécédents et de leurs conséquents, on les considère sous leur forme concrète, c'est-à-dire dans leur

totalité, la question change. Les phénomènes moteurs apparaissent non plus comme un élément étranger, mais comme un moment du processus psychique, comme une phase de l'évolution totale. Seules la méthode psycho-physiologique conduit à une bonne position du problème, en montrant qu'à la base de la vie mentale, *partout et toujours, il y a des mouvements.* En effet, la condition de toute activité psychique est l'existence d'un système nerveux, et le type de l'action nerveuse, — il est oiseux de le répéter, — c'est l'acte réflexe avec ses trois moments constitutifs. Quelque complexe que soit l'organisation nerveuse, dans sa structure anatomique ou dans son dynamisme physiologique, le mécanisme fondamental ne change pas ; il consiste, de son origine à sa fin, en une transmission de mouvement. Il est impossible que le mouvement communiqué aux centres ne se restitue pas au dehors sous quelque forme. Rien d'étonnant donc si tout état psychique est une *tendance* [1], s'il est suivi d'un mouvement : c'est la loi ; et ce sont les cas contraires — s'il en existe — qui auraient besoin d'être expliqués.

On peut objecter, à la vérité, que le deuxième moment (passage dans les centres nerveux) est celui qui intéresse particulièrement la psychologie, puisque, d'après l'opinion généralement admise, c'est à ce moment que correspond la conscience. Mais cette remarque n'a qu'une valeur relative. La conscience n'est pas une entité, c'est un état qui accompagne certains processus nerveux et qui, suivant les circonstances, paraît ou disparaît. Le troisième moment (centrifuge) est souvent accompagné de conscience. Diverses formes de notre activité sont conscientes ; d'autres ne le sont pas. La même forme peut successivement l'être et ne plus l'être. Par la répétition et l'habitude, des actes conscients d'abord deviennent automatiques. Peut-être même des actes, aujourd'hui inconscients dans l'individu, ont été conscients à l'origine de l'espèce ; mais l'hérédité, qui est une habitude spécifique, les a fixés.

Le dernier fond de la vie psychique est donc mouvement autant que sensation. Aussi les psychologues, pénétrés de l'esprit nouveau, inclinent à donner à ce fait de la corrélation intime du mouvement et de l'idée l'attention qu'il mérite. « Nous sentons à chaque instant, dit Bain, combien il est aisé de convertir les idées en actions... Si l'idée tend à produire le fait, c'est que l'idée est déjà le fait sous une forme plus faible. Penser, c'est se retenir de parler ou d'agir. » Taine, dans sa dernière édition *de l'Intelligence*, insiste encore plus fortement : « Dès qu'une image reste quelques instants en pleine lu-

1. Nous entendons par tendance la simple continuation du mouvement, sans prêter à ce mot aucun sens mystique, comme on l'a fait si souvent.

mière, un événement singulier se produit. Tout de suite, elle se transforme en impulsion, en action, en expression, par suite en contraction musculaire... Plus on imagine nettement et fortement une action, plus on est sur le point de la faire. Dans les naturels imaginatifs, l'idée d'un geste entraîne ce geste. » En un mot, on peut dire « que, quand l'image devient très lumineuse, elle se change en impulsion motrice. » On peut donc supposer que, s'il y a dans l'écorce cérébrale des points où l'image devient particulièrement claire, ces points se rencontrent là où les extrémités terminales de l'appareil intellectuel s'abouchent avec les extrémités initiales de l'appareil moteur. « D'innombrables courants intellectuels cheminent ainsi dans notre intelligence et notre cerveau, sans que nous en ayons conscience, et ordinairement ils n'apparaissent à la conscience qu'au moment où, devenant moteurs, ils entrent dans un autre lit [1]. »

Dans la voie indiquée par ces auteurs, il reste beaucoup à faire, quoique Darwin dans son livre *Sur l'expression des émotions* et Bain dans sa classification des émotions simples en neuf groupes aient étudié les mouvements dans leurs rapports avec les passions. D'un autre côté, les recherches récentes des anatomistes et des physiologistes sur les centres psycho-moteurs n'ont pas encore suffisamment attiré l'attention des psychologues : il serait utile qu'un travail critique en déterminât la portée.

Mais l'étude des mouvements considérés comme facteurs de la vie mentale ne doit pas être prise seulement par son côté positif. Il y aurait aussi les côtés négatifs du problème à examiner. L'acte psychique sous sa forme pleine et entière, c'est-à-dire normale, correspond au processus nerveux (transmission, élaboration centrale, mouvement), et cependant il est loin de se présenter toujours sous une forme aussi simple.

Il y a des cas où le premier moment fait défaut : le point de départ paraît être dans une activité spontanée des centres qui est suivie d'un mouvement. Il faudrait rechercher en quoi consiste cette prétendue activité spontanée et s'il y a lieu de l'admettre [2].

Il y a des cas (et ceci est notre sujet même) où le troisième moment fait défaut : l'impression transformée en état de conscience ne paraît pas restituée au dehors sous forme de mouvement. Il y aurait lieu de rechercher ce qu'il faut penser de cette *apparence* : on verrait

1. Bain, *The Senses and the Intellect.*, 2e partie, ch. I, p. 8. — Taine, *De l'intelligence*, 3e édit., t. I, p. 482.

2. On trouvera dans le nouveau livre de Herzen : *Il moto psichico e la coscienza*, p. 38, une excellente discussion sur la prétendue spontanéité des centres nerveux et une critique approfondie de la thèse de Bain sur ce sujet.

que l'action centrifuge se traduit par quelques modifications, ou que sa suppression supposée n'est qu'un retard.

Enfin, il y a des cas où le deuxième moment semble se produire seul, sans antécédents ni conséquents (réflexion, méditation, raisonnement abstrait). L'étude de ce troisième cas suppose l'examen préliminaire des deux autres et trouverait en eux sa solution.

Si, de cette étude faite en détail, avec les données que la psychologie et la physiologie fournissent actuellement, on pouvait conclure, comme cela est probable, que tout état de conscience, quel qu'il soit, tend à produire des mouvements, en raison directe de son intensité, et inversement que tout état de conscience, quel qu'il soit, perd de son intensité en raison directe du mouvement qu'il produit, on serait ainsi conduit à quelques vues générales sur le mécanisme de la conscience.

Pour le moment, ce qui ressort des considérations précédentes, c'est que le mouvement et la sensation sont l'étoffe dont la vie mentale est faite. Cette thèse correspond en psychologie à celle que Laycock et Carpenter ont soutenue les premiers en physiologie et qui a été exprimée sous cette forme : « Les hémisphères cérébraux consistent en arrangements nerveux propres à coordonner les impressions et les mouvements ; en d'autres termes, l'unité de composition de ce centre nerveux est *sensori-motrice*, et le substratum de toute activité mentale, ce sont les processus sensori-moteurs. » Leur doctrine ne s'est pas imposée d'emblée ; il s'est écoulé des années avant qu'on en ait vu la portée et déduit les conséquences. Même aujourd'hui, beaucoup de physiologistes semblent admettre implicitement que le substratum de « l'âme » se compose simplement des nerfs afférents avec leurs centres. Il n'est donc pas étonnant que la même conception domine dans la psychologie courante.

Le rôle des mouvements est cependant trop important pour avoir été totalement méconnu. La doctrine de la « faculté motrice », soutenue principalement chez nous par Garnier et M. Bouillier, est, si je la comprends bien, une revendication en faveur du groupe oublié des phénomènes moteurs. Le caractère de haute généralité que ces auteurs attribuent à leur faculté montre qu'ils en ont bien vu toute l'importance. Mais leur défiance à l'égard de la physiologie et leur méthode métaphysique les a conduits à supposer une « faculté de l'âme », c'est-à-dire une entité, là où il n'y a qu'une loi générale de l'activité nerveuse. Actuellement, que l'hypothèse des facultés est délaissée, et qu'en psychologie l'étude des faits et de leurs rapports tend à prévaloir, la question doit être prise d'une autre manière. Elle offre une ample matière aux recherches : les remarques qui précèdent n'ont d'autre prétention que de les susciter.

TH. RIBOT.

HISTOIRE CRITIQUE

DE

JULES CÉSAR VANINI[1]

(FIN)

VI

Un conseiller fut nommé commissaire pour instruire le procès du prévenu. M. Bertrandi ou M. Testory, les relations ne s'accordent pas sur le nom [2], eut lieu de s'apercevoir tout de suite que sa tâche serait bien ardue. On avait bien cru avoir des raisons suffisantes pour arrêter Pompeïo ; on n'en avait pas pour le condamner, au moins selon les formes de la justice. Point de preuves matérielles contre lui. Dans sa chambre, on n'avait trouvé qu'une bible non défendue et quelques cahiers de philosophie. Les capitouls n'y avaient remarqué de suspect qu'un gros crapaud immobile au fond d'un vase plein d'eau [3]. Ces esprits subtils avaient présumé qu'il était là pour quelque raison de magie. Mais Pompeïo avait expliqué, lors d'un premier interrogatoire, qu'en sa qualité de médecin il employait la chair du crapaud comme un remède spécifique de certaines maladies. Toutes les charges du procès se réduisaient donc aux on-dit de l'enquête secrète. Le prévenu aurait hasardé certaines hérésies, proféré certains blasphèmes, en présence de plusieurs personnes qui auraient pris plaisir à répéter ses discours. Mais ceux qu'on dénonçait ainsi, interrogés sans contrainte et comme à l'amiable, s'étaient défendus d'avoir rien dit. Il y a plus : mis en demeure de s'expliquer sous peine d'excommunication, ils s'étaient retranchés dans un silence obstiné.

Cette manière d'extorquer des témoignages était un emprunt des tribunaux civils à la juridiction ecclésiastique. A Paris, elle était

1. Voir les trois numéros précédents de la *Revue*.
2. *Histoire véritable de l'exécrable docteur Vanini*. Rosset, *Hist. trag.* Zeiler.
3. *Annales manuscrites de l'Hôtel-de-Ville de Toulouse*, t. VI, fol. 13, 14.

tombée en désuétude, dès le milieu du XVIe siècle et peut-être plus tôt [1]; mais elle se maintenait à Toulouse, où l'on faisait un étrange abus des armes spirituelles. « Chose grandement déplorable! s'écrie un praticien du temps, pour une écuelle perdue, pour une dette de cent souls ou pour une injure légère, on envoye les âmes en perdition [2]! » C'était ce qu'on appelait la procédure par monitoire. Elle était de style au Parlement de Toulouse en matière de foi [3]. Si l'on découvre jamais les pièces du procès de Vanini, nul doute qu'on n'y retrouve les chefs de monitoire que tous les curés du diocèse durent lire au prône, trois dimanches de suite, « contre toute personne, de quelqu'état et condition qu'il soit, qui sçauroit de certaine science pour l'avoir veu, ouy dire, ou autrement, que certain personnage (il était défendu de produire des noms) auroit faict ou dit... » tout ce qui était consigné dans l'enquête, article par article.

Grâce à la clause finale « qu'ayent à le révéler sur peine d'excommunication », ceux qu'on avait déjà entendus secrètement purent aller renouveler leurs dépositions au greffe de l'officialité; mais, encore une fois, il est certain que l'on n'obtint rien de plus.

Après un appel si pressant et si solennel, le manque de témoins directs était un argument bien fort en faveur de Pompeïo. Aurait-il été injustement accusé? Etait-il l'objet et la victime d'une vengeance atroce? Fallait-il croire, ce que quelques-uns murmuraient tout bas, qu'une affaire de galanterie et l'intrigue d'un président, son rival rebuté, avaient été l'occasion et la cause première de son malheur [4]? Ce bruit ne fut-il qu'une fable, le commissaire était bien forcé de s'avouer que les imputations de l'enquête étaient démenties par ce que tout le monde avait pu voir de la vie du prévenu. Personne ne pouvait prétendre qu'il eût manqué à ses devoirs religieux : sa conduite à cet égard était sans reproche, mieux que sans reproche, exemplaire. Il allait régulièrement à la messe; il se confessait souvent; il ne manquait pas un sermon. Combien de fois, s'écrie Garasse, n'a-t-il pas été chez nos Pères pour leur soumettre des cas de conscience [5]! Et n'était-ce pas chose connue qu'il aimait à parler théologie? A l'abri de ces faits patents, dont ses plus ardents adversaires ne lui déniaient pas le bénéfice, Pompeïo n'avait pas de

1. *Histoire manuscrite du Parlement de Toulouse*, déjà citée.
2. Gabriel Cayron, *Style de la cour du Parlement de Toulouse*, édition de 1612 (très-rare), p. 184; aux archives de la Haute-Garonne.
3. *Ibidem*, p. 185.
4. *Histoire manuscrite du Parlement de Toulouse*, par le P. Lombard, S. J., sous l'année 1619. (Bibliothèque nationale, Manuscrits français, n° 8660.)
5. Le P. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 973.

peine à se défendre. Il était paré de tous les côtés, hormis un seul, qu'il avait imprudemment découvert; mais il savait bien que le commissaire n'oserait jamais entreprendre de le forcer par cet endroit-là. On n'irait certes pas lui confronter ceux à qui il avait livré le secret de sa conscience. Quant à mettre en cause ces fils de famille eux-mêmes pour les contraindre à parler, le scandale serait si grand, le péril si manifeste, que le Parlement, auquel ils tenaient par tant de liens, s'opposerait toujours certainement à un tel moyen de procédure.

On comprend que, dans ces conditions, le commissaire se trouvât bien empêché : aussi n'avançait-il guère. En toute autre affaire, avec un commencement de preuve, il se fût tiré d'embarras par l'emploi de la question. Mais on ne le laissa pas libre de s'aider du ministère du bourreau. La plupart de « messieurs » étaient d'opinion que les aveux du prévenu, s'il en faisait, devaient être volontaires [1]. Cette mansuétude étonne en eux; mais c'est Bisselius qui l'atteste, non sans les blâmer de leurs scrupules, et l'on peut en croire ce jésuite, qui avait eu communication des papiers du président Barthélemy de Gramond [2]. Craignaient-ils donc les révélations que la torture aurait arrachées au patient? Voulaient-ils éviter que Pompeïo ne prononçât certains noms?

Il restait au commissaire une ressource, à défaut de celle-là : c'était d'affecter la douceur, suivant la louable coutume de l'Inquisition. Il usa de cet artifice; mais les bonnes paroles, les vagues promesses d'indulgence furent sans effet. Pompeïo était en garde contre les délicieux mirages du pardon. Il avait pris le parti d'être pieux autant qu'on peut l'être et d'édifier même les geôliers. Le concierge de la prison était obligé, par le devoir de sa charge, à faire entendre la messe aux détenus et à leur procurer les sacrements au moins les jours de fête [3]. Mais Pompeïo n'avait pas attendu son intervention. Appelant sans cesse son confesseur, communiant toutes les semaines [4], comment pouvait-il reconnaître qu'il aurait mal parlé de la Vierge sans souillure, raillé les saints mystères, nié l'immortalité de l'âme, affirmé l'éternité du monde? On tenta néanmoins de l'en faire convenir, car il fallait donner satisfaction au peuple, passionnément attentif à ce procès et qui comptait sur une condamnation. On se dit que son athéisme et son hérésie s'étaient facilement retranchés dans les pratiques de la dévotion, mais qu'as-

1. Bisselius, *Septenn.*, etc.
2. Arpe, *Apologia pro J. C. Vanino.*
3. Gabriel Cayron, édition citée, p. 632.
4. Barthélemy de Gramond, *Historiarum Galliæ*, libri XVIII, p. 208-210.

siégés savamment, vivement et fréquemment assaillis, ils ne pouvaient manquer de sortir de leur fort. On alla en conséquence l'entreprendre de dispute dans sa prison. Présidents, conseillers, prêtres, moines, docteurs en théologie, se succédèrent auprès de lui, s'évertuant à le prendre en défaut.

Quand le P. Coton arriva à Toulouse sur la fin du mois d'octobre, on espéra qu'un si saint personnage réussirait à le convaincre, et on le lui envoya. On fit même venir de Castres des ministres protestants [1], sans doute parce que l'hérésie n'avait rien de caché pour eux. Quelles que pussent être au fond ses angoisses secrètes, Pompeïo reçut ces visites multipliées avec l'aisance d'un esprit libre jusqu'à la gaieté. Rompu dès longtemps à la controverse, il étonna ceux qui voulaient le surprendre, car il se jouait autour de leurs pièges, sans s'y laisser attraper. La seule chose qu'on gagna sur lui fut de lui faire avouer qu'il avait reçu les ordres sacrés [2]. Peut-être crut-il nécessaire de le déclarer, afin de justifier la profonde connaissance qu'il montrait avoir des matières de religion.

Cependant le temps passait; des mois s'étaient écoulés, et les preuves étaient insuffisantes, et il devenait de moins en moins évident qu'on eût eu raison de le poursuivre. Il fut question de l'élargir. On peut faire honneur de cette intention à l'équité naturelle des juges; on peut supposer aussi qu'ils ne furent pas insensibles à certaines sollicitations, car ce procès causait bien des alarmes dans plusieurs familles parlementaires où l'on avait des raisons d'en désirer la fin. Mais cette idée eut-elle des suites? Le prévenu fut-il effectivement relaxé? Barthélemy de Gramond, qui néglige les détails, se borne à dire, et bien vaguement, qu'il semblait qu'il dût l'être. Bisselius affirme qu'il le fut, et cela en vertu d'un arrêt de non-lieu (*de non liquere*) qu'il qualifie de solennel. Mais il ajoute par une espèce de contradiction « que déjà même Pompeïo sortait fréquemment de la prison » (*abituriebat*). Pourquoi donc n'en était-il pas sorti sans retour, une fois mis hors de procès? Il faut peut-être en chercher la raison dans un usage singulier du Parlement de Toulouse, qui fait penser à Ponce Pilate et à Barabbas.

Chaque année, à l'occasion des fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte [3], la Grand'Chambre s'occupait des prisonniers dans un esprit de miséricorde. Elle se faisait remettre les pièces de leur procès et les jugeait, toutes affaires cessantes, dans une audience

1. D'Autreville, *Inventaire général des aff. de France*, déjà cité.
2. Bisselius, *Septennii tres*, etc.
3. Gab. Cayron, *Style du Parlement de Toulouse*, édition citée, p. 574.

ad hoc, sur les dires et conclusions sommaires des rapporteurs et des gens du roi. Les greffiers avaient préparé un registre où se trouvaient par ordre les noms des détenus, les motifs de la prévention et le résumé de la procédure. Suivant qu'il y avait lieu d'user ou non d'indulgence, le premier président écrivait de sa main, en regard de chaque article, soit *redde*, soit *maneat*. — *Redde* était un ordre au geôlier de rendre, c'est-à-dire d'élargir le prisonnier commis à sa garde. — Après l'audience, des conseillers, précédés d'huissiers audienciers, allaient en corps à la conciergerie et prenaient place dans une salle disposée en tribunal pour la circonstance, et jonchée d'herbes odoriférantes, pour que « messieurs » ne fussent pas incommodés par l'air corrompu qu'on y respirait [1]. Alors on appelait les prisonniers à tour de rôle, on leur demandait s'ils avaient à se plaindre du concierge et des porte-clefs, puis, à ceux qui avaient paru graciables, on annonçait que la Cour les avait pris en pitié; on réconfortait les autres par quelques bonnes paroles d'espérance et de consolation. Cette œuvre de charité s'appelait la redde, car le mot *redde*, qui en résumait l'esprit, avait fini par se franciser à la longue.

On ne sait pas jusqu'à quel point les décisions de la redde obligeaient les gens du roi. Il est certain qu'ils y déféraient à l'ordinaire; qu'auraient-ils gagné à retenir les prévenus? Ils n'étaient pas maîtres de les traduire une seconde fois devant la Cour qui les avait acquittés. Mais, s'ils voulaient les retenir ou du moins mettre empêchement à leur délivrance, les raisons ne leur manquaient pas : la fête était survenue avant que l'instruction fût terminée et le procès en état; l'intérêt de la justice exigeait que le prisonnier restât encore sous leur main, ou que des restrictions fussent mises à sa liberté, etc.

Voilà très probablement les motifs que le procureur général avait fait valoir pour garder Pompeïo en prison après la redde de Noël 1618, car tout fait supposer que c'est à cette date qu'il aurait été absous. Mais ces motifs n'étaient pas les seuls et même n'auraient pas été les vrais. Ils n'auraient servi qu'à en pallier d'autres, tout personnels ceux-là, et où la passion avait part.

Depuis le commencement du procès, le premier des gens du roi, François de Saint-Félix d'Aussargues, éprouvait la joie sauvage du chat qui se joue de sa proie vivante. Il haïssait M. de Bertier-Montrabe d'une haine sans doute implacable, car elle durait encore en 1623 [2] et mettait alors en péril le crédit et la fortune judiciaire du

1. Lacombe, *Traité de l'audience du Parlement de Tolose*, manuscrit à la biblioth. de la Cour d'appel de Toulouse.
2. *Histoire manuscrite du Parlement de Toulouse*.

futur premier président. Qu'on juge si elle trouvait à se satisfaire à l'heure présente! Le jeune M. de Bertier était le plus compromis entre « ces jeunes gentilshommes cognus à Toulouse par noms et par surnoms [1] » que la voix publique accusait d'avoir été les complices volontaires, les fauteurs de Pompeïo et non pas seulement ses disciples inconscients. Or le procureur général tenait entre ses mains le sort de ce jeune homme, sinon sa vie, du moins son avenir de magistrat. Entre tous les membres de la Cour, M. de Bertier était le seul qui ne pût attendre de M. de Saint-Félix ces égards, ces ménagements qu'inspire, que commande souvent l'esprit de corps. Plus que personne, il avait dû souffrir de la marche embarrassée du procès.

Si quelqu'un s'était entremis pour qu'on acquittât le prévenu, c'était lui : selon toute apparence, l'arrêt de non-lieu avait été pour lui une victoire longuement préparée; la décision du procureur général lui en dérobait le profit et le replongeait dans ses perplexités. Aussi disait-on au Palais, et Leibniz nous a transmis ce propos, que M. de Saint-Félix ne continuait les poursuites que pour mettre sur les épines le (futur) premier président [2].

Malgré cet incident, Vanini, dans la demi-liberté dont il jouissait, pouvait se flatter d'avoir échappé encore une fois aux malignes influences de son étoile. Mais, vers la fin du mois de janvier 1619, le duc de Montmorency, gouverneur de Languedoc, qui faisait à la jeune princesse dei Orsini, sa femme, les honneurs de sa province, arriva à Toulouse [3], et cette circonstance, qui était, ce semble, pour le philosophe, indifférente et sans intérêt, fut en réalité la cause de son supplice. C'était ce même duc de Montmorency qui devait, treize ans plus tard, coupable alors de haute trahison, vaincu, blessé, prisonnier de Richelieu, entrer une dernière fois dans son ancienne capitale, et, jugé lui aussi par le Parlement, qui ne le condamnait qu'en pleurant, rougir de son sang, au pied de la statue de Henri IV, le pavé de la cour de l'hôtel de ville. Il n'avait encore que vingt-quatre ans. Les mémoires du temps le donnent pour l'homme de France le mieux fait, le plus aimable, le plus brave et le plus magnifique; ils se sont bien gardés d'ajouter : le plus libre d'esprit; mais on sait assez que le poète Théophile, un autre Vanini, exilé par le Parlement de Paris, qui aurait préféré le brûler en Grève, trouva enfin asile dans son hôtel, et qu'il y mourut. — Quoique le duc eût l'âme haute, il donnait naturellement du charme à la grandeur, et même ses caprices d'autorité n'étaient pas sans grâce. Il voulut que

1. Claude Malingre, continuateur de Mathieu, p. 621, 622.
2. Leibniz, édition citée, tome I, p. 461.
3. *Annales de l'hôtel de ville de Toulouse*, tome VI, fol. 40.

la duchesse passât en revue les 8000 hommes de milice de la ville de Toulouse : c'était une énormité, mais on obéit ; on lui passait tout, car on l'adorait. Il était l'idole de la jeune noblesse. Dès qu'elle le sut à Toulouse, où les capitouls et le comte de Caraman s'apprêtaient à le fêter, elle était accourue pour le voir des quartiers les plus reculés du Languedoc et de la Guyenne. Il eut tout de suite une cour jeune et brillante, amoureuse comme lui de l'amour et de la chevalerie des romans, païenne d'imagination et païenne d'esprit, car tous les *libertins* n'étaient pas à Paris : les jésuites, qui ont été sans le savoir les pionniers de la Renaissance, les instituteurs du monde moderne, les fourriers de l'incrédulité, avaient ouvert partout ces collèges où l'étude des lettres anciennes remplaçait la doctrine barbare des Universités catholiques, et où les écoliers se formaient à la critique, par la comparaison, toute intuitive, des religions présentes et passées [1].

Il faut le dire : tous les gentilshommes venus à Toulouse ne ressemblaient pas au baron de Savignac, au baron de Montaut, au vicomte d'Arpajon, aux sieurs de Pins et de Moussoulens, à cette élite enfin de seigneurs qualifiés qui formait la société habituelle du duc de Montmorency [2]. Au contraire, la plupart en étaient restés aux enseignements de leur curé, un surtout, que dévorait le zèle de la foi chrétienne, et celui-là Vanini avait dû bien souvent songer à lui dans ses nuits d'insomnie : c'était ce seigneur de Francon que l'impiété railleuse du signor Pompeio avait si violemment révolté pendant les vacances de 1617 [3]. On a vu qu'il demeurait dans le diocèse de Commenge, par conséquent hors de la juridiction de l'officialité toulousaine. Les injonctions menaçantes du monitoire n'avaient pas été jusqu'à lui. — Il n'y resta pas sourd, dès qu'il put les connaître, et ce fut presque en arrivant à Toulouse, car la présence du gouverneur et l'espèce d'émoi qu'elle excitait n'avaient pu empêcher que l'arrêt de la Grand'Chambre, mal accueilli de l'opinion, ne fût encore, après un mois, la grande nouvelle du jour. Aussitôt, « pour décharger sa conscience », « pour faire son devoir », comme on disait en ce temps-là quand on voulait répondre à l'appel du juge d'Église [4], il alla trouver le premier président Le Masuyer. Rien ne saurait rendre la joie triomphante que causa dans la ville cette démarche inattendue, ni les transports d'admiration qu'on sentit parmi le peuple pour

1. J'ai développé cette idée dans les Mémoires de l'Académie des sciences, inscript. et belles-lettres de Toulouse, tome VIII de la 7e série, pages XIX-XXXV.
2. *Mercure françois*, tome V, p. 108 et suiv.
3. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 144.
4. Archives de la Haute-Garonne, série E, papiers de Dupérier.

celui qui l'avait osée. Francon, bon gentilhomme et brave, mais rien de plus, devint l'objet d'un engouement universel dont on retrouve quelque chose dans l'*Histoire* du président Barthélemy de Gramond [1]. Même en présence du duc de Montmorency, il fut l'homme à la mode, le héros de Toulouse. Son témoignage, qui répondait aux vœux de tout le monde, sans compromettre personne, le mit sur l'heure hors de pair et pour toujours; il lui donna même droit de cité. En 1621, les Toulousains, naturellement si jaloux des étrangers, n'hésitaient pas à lui marquer leur reconnaissance en le faisant colonel des milices qu'ils envoyaient devant Montauban [2]. Disons tout de suite qu'il mourut pendant le siège et que, frappé d'une balle dans la poitrine, il se fit porter dans sa tente pour y communier avant d'expirer [3].

On a cru jusqu'ici que Francon avait été seul à charger Vanini. L'erreur est venue de ce que les historiens, non moins passionnés que le peuple de Toulouse, n'ont parlé que de lui, et qu'ils n'ont pas pris soin d'indiquer les circonstances qui avaient précédé et suivi sa déposition. Mais on doit cette justice au Parlement qu'il n'a pas méconnu la maxime de droit : *Testis unus, testis nullus*. S'il n'a pas eu le sentiment de la tolérance, il avait du moins le respect de ce que nous appelons la légalité. Les mêmes magistrats qui avaient acquitté le prévenu, faute de preuves, après avoir différé six mois de le juger par la même raison, n'eussent pas consenti à le condamner sur un témoignage unique. Et, en effet, l'arrêt du 9 février 1619 porte qu'ils ont entendu *des* témoins, non pas un seul [4]. C'est que, après les révélations de Francon et l'éclat qui s'ensuivit, il se trouva des âmes vaines qui envièrent sa soudaine renommée et voulurent partager avec lui la faveur publique. Des bouches qui étaient restées fermées par imitation, quand la bienséance était de se taire, s'ouvrirent d'elles-mêmes quand il parut qu'il y avait de la gloire à parler. Le poète domestique du comte de Caraman, le jeune Baro, à qui les occasions de causer avec Pompeïo n'avaient pas manqué, se laissa aller à dénoncer ce qu'il avait pu surprendre de ses sentiments intimes sur les choses de la religion [5].

On n'avait pas attendu ses revélations tardives pour fermer de nouveau sur le philosophe les portes de la prison. Le procès aban-

1. Barthélemy de Gramond, *Histor.*, lib. XVIII, p. 208-210.
2. *Ibidem*, p. 374.
3. *Ibidem*, p. 440.
4. Archives de la Haute-Garonne, B, 352, p. 153 *bis*, arrêt contre Pompeïo Usiglio.
5. Bisselius, *Septennii III*, *loc. citat.*, p. 316.

donné avait été repris, et l'on eût dit que la cour avait pris à cœur d'en précipiter le dénouement. Cependant la ville était tout entière aux fêtes et aux plaisirs. On jouait la comédie au collège de l'Esquille, et quelle comédie ! « La chasse de Méléagre et d'Atalante contre le sanglier envoyé par Diane pour ravager les terres et le royaume d'Enée, roi de Chalcédoine, sur le mépris qu'il fit de ses autels[1]. » A la place du Salin, on dansait le ballet des Quatre Parties du monde, et c'étaient le duc de Montmorency, le comte de Caraman, les barons de Montaut et de Pordéac et le marquis de Mirepoix qui conduisaient les quadrilles. Les inconstants de l'Asie, les hardis de l'Afrique, les heureux de l'Amérique, les aimables et infortunés de l'Europe, y faisaient assaut de grâce et de magnificence[2]. Mais ces spectacles n'avaient pas interrompu l'action de la justice. Le commissaire du Parlement n'en avait pas moins fait son œuvre. En huit jours, il avait interrogé, confronté témoins et accusé, et terminé l'instruction.

Vanini, au cours de ces épreuves, se défendit assez mal. Il y a de la présomption dans le peu qui reste de ses réponses. Il s'était persuadé qu'on ne pouvait pas le condamner ; ses adversaires lui paraissaient peu redoutables ; il ignorait à la vérité quelle autorité singulière et triomphante venait de s'attacher au personnage de Francon. Ce gentilhomme était toujours, à ses yeux, l'esprit borné qu'il avait connu ; quant à Baro, il le regardait comme un enfant sans conséquence. Il prit à leur égard une attitude dédaigneuse et malheureusement théâtrale ; il se prévalut même contre eux, par je ne sais quel aveuglement, du caractère sacré dont il était revêtu, jusqu'à demander « qu'on ne comparât point les Francon et les Baro à un prêtre du Roi des rois[3] ».

Il n'est personne qui ne sente la vanité et le danger d'un pareil système de défense. Vanini n'avait plus évidemment le sentiment juste de sa situation. Malgré sa vive intelligence, il ne comprenait pas que, depuis l'intervention de Francon, l'espèce de son procès n'était plus la même. Tout à l'heure, il n'avait qu'à justifier son orthodoxie, et, savant comme il était, il avait pu rester maître d'en faire éclater l'intégrité. A présent, il s'agissait de savoir qui de lui ou du gentilhomme gascon méritait le plus de créance. Il ne dépendait pas de lui de fixer à son gré le poids et la valeur de sa parole, car, pour faire pencher la balance de son côté, qu'avait-il ? Rien que son incognito et les méfiances qu'il inspirait. On imagine l'effet que pouvait produire sur l'esprit des juges le malheureux parallèle qu'il osait

1. Bissel., *Septenn.*, p. 315.
2. *Annales manuscrites de l'hôtel de ville de Toulouse*, tome VI, fol. 40.
3. *Ibidem.*, p. 316.

établir entre lui, Pompeïo, et le seigneur de Francon, un Terssac-Montbéraut ! Comme si l'on savait qui il était, lui ! Il se disait prêtre, mais ne s'était-il pas donné d'abord pour médecin ? Son pays, sa famille, ses amis, qui les connaissait ? Et, puisqu'il n'en parlait pas, il avait donc intérêt à cacher son passé ?

A ces questions, qu'il était naturel qu'on lui adressât, Vanini évitait de répondre, et l'on sait bien qu'il ne le pouvait pas. Il ne pouvait pas empêcher que le mystère dont il s'était enveloppé ne finît par le conduire à sa perte. — Véritablement, il y avait encore pour lui plus de chances de salut à rester Pompeïo qu'à redevenir Vanini. Qu'avait-il à attendre, lui chétif, des puissants personnages dont il aurait pu invoquer les noms illustres, Bassompierre, d'Epinay Saint-Luc, l'ex-chancelier Bruslart, le nonce Ubaldini, même le comte de Castro ? Quant à se réclamer des amis qu'il avait laissés à Paris, autant eût valu avouer tout de suite qu'il avait écrit et fait imprimer, dans quelles conditions ! les *Secrets de la nature*. Vanini, s'il se déclarait, serait à coup sûr livré aux flammes ; Pompeïo avait été déjà acquitté ; ne pouvait-il pas l'être encore une fois ? — Il était plein de cette espérance, qui entretenait son courage. Elle le suivit jusque sur la sellette, et c'est pourquoi il s'y assit avec tant d'aisance, comme si c'était un banc de l'école, et comme s'il n'avait qu'à y faire montre, en beau latin, de ses connaissances en théologie.

Quinze jours après l'arrivée du duc de Montmorency à Toulouse, le matin du 9 février 1619, un samedi, des geôliers allèrent prendre Pompeïo dans son cachot pour le mener devant la Cour. Il faisait encore nuit. La triste lueur des lampes de ce temps-là éclairait vaguement le prétoire. Assis à sa place, dans l'angle au fond de la salle, — en mémoire de la pierre angulaire de l'Evangile, — Le Masuyer présidait. Dix-huit conseillers tenaient l'audience [1] : il n'y en avait pas tant à l'ordinaire ; mais il s'agissait d'un crime de lèse-majesté divine, et suivant l'usage, en pareil cas, la Tournelle (la Chambre criminelle) s'était réunie à la Grand'Chambre [2]. L'air terrible, la voix rude et brève du premier Président [3] avaient de quoi intimider l'accusé ; mais il voyait devant lui dans l'assemblée des figures qui le

1. Archives de la Haute-Garonne, B, 352, p. 153 *bis*, arrêt contre Pompeïo Usiglio.

2. « A l'égard du Parlement de Toulouse, Henri II laissa en 1552 le premier président maître de faire juger les hérétiques par celle des Chambres qu'il jugerait à propos de choisir. De là vint que Pierre Serres, prêtre et apostat, fut rejugé par la Grand'Chambre et la Tournelle, le premier président ayant soutenu que l'arrêt de mort donné par la seule Tournelle était nul et contre les règles. » (*Histoire manuscrite du Parlement de Toulouse*, par le P. Lombard, jésuite, livre 6.)

3. Barthélemy de Gramond, *Histor.*, p. 724 et 762.

rassuraient, celle du président de Bertier, par exemple, et d'autres encore, car tous les juges n'étaient pas décidés à le condamner.

Après les premières questions, discutant, écartant les témoignages dont on l'assaillait, Vanini finit par laisser là les Francon et les Baro, comme il disait, pour ne s'attaquer, par un élan d'éloquence, qu'aux chefs mêmes de l'accusation. Donc [1], on l'accusait d'impiété et d'athéisme. On niait qu'il reconnût la providence et la nécessité d'un premier principe! Mais est-ce que les yeux sont libres de ne pas voir! est-ce que la notion d'un Dieu protecteur et conservateur ne s'impose pas à la conscience? Tout, dans la nature, en prépare, en justifie la croyance. Et tenez! — une paille brillait à ses pieds, soit qu'elle fût là par hasard, soit plutôt qu'il l'y eût jetée lui-même pour se ménager un effet oratoire, — cette paille, — et il la ramassait, — cette paille, — et il la montrait à la cour, — écoutez, elle enseigne, elle proclame la Providence! Car il faut que l'homme vive de pain, et comment vivra-t-il si le blé lui manque? Mais il ne lui manquera jamais : la sagesse divine y a pourvu. Et alors, dans une langue abondante et pure, avec un rare bonheur d'expression, il faisait l'histoire de la plante, de ce qui la fait croître, de ce qui la préserve et de ce qui la perpétue. Cette démonstration si vive, avec ce qu'il ajouta pour prouver l'existence d'une cause première, paraît avoir fait sur les juges l'impression la plus profonde. Elle devint célèbre en dehors du palais. Barthélemy de Gramond, qui l'avait entendue, s'est plu à la reproduire. Aujourd'hui encore, les quelques prêtres du diocèse de Toulouse qui ont de la littérature ne se défendent pas de l'admirer. Mais les préventions qu'elle avait ébranlées se rassirent en peu de temps. Faut-il croire que l'exposé du rapporteur y fût pour quelque chose? — Esprit exact et sagace, Guillaume Catel, ce rapporteur [2], est le premier qui ait porté la critique dans l'étude des origines de Toulouse. Son *Histoire des Comtes*, ses *Mémoires de Languedoc* sont des monuments remarquables de l'érudition provinciale du XVIIe siècle. Rien dans le procès ne dut lui échapper de ce qui pouvait fortifier les méfiances, confirmer les soupçons. Mais son rapport est perdu, et il n'est pas permis de le refaire, quand même on croirait être sûr d'en avoir retrouvé la substance et l'économie. L'annaliste Lafaille, qui a composé l'inscription placée au-dessous de son buste dans la salle des Illustres, à l'hôtel de ville, n'a déjà que trop exagéré la puissance de sa dialectique. Au moment où Lafaille écrivait, vers 1675, c'était un honneur pour le Parle-

1. Barthélemy de Gramond, *Histor.*, p. 208-210.
2. Archives de la Haute-Garonne, B, 352, p. 153 *bis*, arrêt contre Pompeïo Usiglio, et *Annales manuscrites de l'hôtel de ville*, fol. 13 et 14.

ment de Toulouse d'avoir condamné Pompeïo, et une gloire non petite pour Catel d'avoir deviné sous un faux nom, malgré des indices incertains, le plus grand athée du siècle. Il eût manqué quelque chose à la satisfaction des Toulousains, si cet *illustre* n'eût pas été censé avoir ramené tous les juges à son avis. Aussi l'inscription le dit-elle :

« Vel hoc uno memorandus
Quod eo relatore, omnesque judices suam in sententiam trahente
Licilius (*sic*) Vaninus, impius atheus, flammis damnatus fuerit. »

La vérité est pourtant que les juges ne furent pas unanimes. Le Père Garasse et le Père Bisselius, qui eussent bien voulu qu'elle l'eût été, disent positivement que *tous les juges* n'opinèrent pas à la mort [1]. Le premier même ajoute, avec une certaine bonne foi, qu'en pareille matière il était bien difficile qu'il n'y eût pas de dissentiment entre eux. Il y en eut qui pensèrent sans doute que l'irréligion qu'on sentait frémir dans l'esprit de la jeunesse, et dont les bouffées effrayaient et scandalisaient les âmes pieuses, n'était pas l'ouvrage d'un seul homme. Et les mêmes aussi peut-être eurent horreur d'appliquer la rigueur des ordonnances, et d'anéantir pour quelques blasphèmes, déjà si rudement expiés et si pertinemment démentis, tant de savoir, d'esprit et d'éloquence. Mais la majorité demeura convaincue que c'était à bon droit que le procureur général chargeait cet étranger de tous les péchés d'Israël ; et sans remords, car il y avait des preuves légales, sans scrupules, car elle croyait fermement que celui qu'elle allait frapper s'était dérobé par la fuite à la vindicte des lois de son pays [2], elle arrêta que l'exécuteur de la haute justice traînerait sur une claie Pompeïo Usiglio, lui couperait la langue, l'étranglerait, puis brûlerait son corps sur un bûcher et en jetterait les cendres au vent.

Vanini avait été reconduit à la conciergerie ; il n'avait plus que quelques heures à vivre ; ordre avait été donné de faire le jour même à la place du Salin les apprêts du supplice, parce que M. de Montmorency avait disposé de cette même place pour le lendemain et le surlendemain. Le duc voulait y offrir aux dames de la ville le spectacle d'une course à la quintaine et d'une course de bagues, en réjouissance du mariage qu'il venait d'apprendre de Madame Christine, sœur de Louis XIII, avec Victor-Amédée, prince de Piémont [3]. — Ainsi l'on préparait la lice et l'on dressait les estrades, pendant que

1. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 145, 146, et Bisselius, *Septenn.*, p. 317.
2. Barthélemy de Gramond, *Histor.*, lib. XVIII, p. 208-210.
3. *Mercure françois*, tome V, p. 188 et suiv.

les valets de l'exécuteur plantaient le fatal poteau et construisaient le bûcher.

Quand tout fut prêt, une claie formée d'ais cloués sur des pièces de bois et traînée par trois chevaux [1] alla chercher le condamné. — Ce n'était déjà plus le même homme. Libre de ne plus feindre, libre à l'abri de la mort, son âme s'était redressée. Elle apparaît, à ce moment, avec un caractère inattendu de force et de grandeur. Pourtant elle ne cesse pas d'être humaine. Elle ressent profondément l'injustice de la sentence, et elle s'en venge — mais sans songer qu'elle innocente les juges — en rejetant avec mépris les croyances qu'elle a trop et inutilement respectées. L'effroi de l'au delà ne l'a pas troublée. Elle ne consent pas à voir le monde autrement qu'elle l'a conçu dans ses méditations studieuses, ni à se leurrer d'un changement illusoire dans l'ordre éternel des choses. Vanini mesure à la hauteur de ses idées la religion qui le tue; il la raille de ce qu'elle a de factice et de terrestre. A ce peuple ignorant qui l'insulte, qui l'accable de malédictions impuissantes, qui va guetter avidement son dernier soupir, il montre par sa constance qu'il y a quelque chose au-dessus d'elle et qu'on n'a pas besoin de ses consolations pour bien mourir.

Quand on lui annonça qu'il fallait partir, la langue de son pays lui revint aux lèvres. « Andiamo, dit-il, andiamo allegramente a morire da filosofo [2], » et il se mit sur la plate-forme. Alors, suivant les termes de l'arrêt, on le dépouilla de ses vêtements, ne lui laissant que sa chemise; on lui mit la hart au cou, et on lui attacha aux épaules un cartel qui portait ces mots : ATHÉISTE ET BLASPHÉMATEUR DU NOM DE DIEU; puis, un religieux cordelier monta à côté de lui, et la triste machine, conduite par l'exécuteur en jaquette vert et rouge, sortit de la conciergerie. Le commissaire du Parlement la suivait, escorté de la main-forte et des gens de justice. Elle traversa la place du Salin et monta la rue Nazareth et la rue des Nobles. Arrivée à la place Saint-Étienne, elle s'arrêta devant le portail de la cathédrale. Là, l'exécuteur, comme le voulait encore l'arrêt, força le condamné à s'agenouiller et lui mit dans la main une torche allumée du poids d'une livre [3]. Alors, le commissaire s'approcha à son tour et somma Pompeïo de faire amende honorable; mais Pompeïo s'y refusa longtemps. Enfin, comme le magistrat lui répétait : « La

1. Chronique de Mathieu Micheau, crieur public des capitouls, à la suite du livre des criées nº 117 (archives de l'hôtel de ville de Toulouse).
2. *Mercure françois*, tome V, p. 63, 64.
3. Archives de la Haute-Garonne, B, 352, p. 153 *bis*, arrêt contre Pompeïo Usiglio.

cour a ordonné que vous demanderiez pardon à Dieu, au roi et à la justice. — Dieu! s'écria-t-il, il n'y a pas de Dieu; le roi, je ne l'ai point offensé; quant à la justice, s'il y avait un Dieu, je le prierais de lancer un foudre sur le Parlement comme du tout injuste et inique, et, s'il y avait un diable, je le prierais aussi de l'engloutir aux lieux souterrains [1]! »

Il fallut se contenter de cette réponse. La claie se remit en marche, pour faire « le cours accoustumé » par les rues Saint-Étienne et Croix-Baragnon, la place Rouaix, la rue de la Trinité et enfin la grand'rue, qui la ramenait à la place du Salin. Elle s'avançait lentement dans cette voie douloureuse, cahotant sur le pavé inégal, à travers une foule hostile, empressée de regarder, comme elle eût regardé le diable, « cet homme grand de taille, un peu maigre, au poil châtain, au nez long et recourbé, aux yeux brillans et aucunement agars [2] » qu'on lui donnait pour un athéiste. Cependant le cordelier s'était mis en devoir de faire son office. Incliné vers le condamné, il l'engageait « à se reconnaître »; il lui parlait de Dieu, qui s'était fait homme pour le racheter du péché et qui avait voulu souffrir ce qu'il souffrait lui-même en ce moment, l'amertume de l'ignominie et les horreurs du supplice. De temps en temps, comme pour ajouter à la force de son discours, il essayait de lui faire regarder le crucifix, mais Vanini détournait la tête [3]. Assis, les jambes écartées, sur la plate-forme [4], d'une voix que faisait trembler le froid de la saison, car on ne lui avait pas remis ses vêtements, ou une angoisse instinctive, il raillait le moine de sa crédulité [5]. Non, Jésus n'était pas Dieu, c'était un homme comme lui, et qui même n'était pas mort comme lui sans défaillance, car il avait sué de peur [6]. Il n'y avait pas d'autre Dieu que la Nature; elle seule était éternelle .. l'âme ne durait pas par elle-même... la mort menait au néant, et c'est pourquoi elle était douce aux infortunés comme lui, las de craindre et de souffrir. C'était la délivrance, la fin et le remède de tous leurs maux [7]. Telle était sa croyance, telle était sa doctrine... Et, comme s'il eût craint que le Parlement se flattât qu'elle périrait

1. *Mercure françois*, tome V, p. 63, 64; Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 146; Rosset, *Hist. trag.*, édition citée, p. 185, 213.
2. *Annales manuscrites de l'hôtel de ville de Toulouse*, tome VI, fol. 13, 14. Ce portrait ne ressemble pas à la figure qu'a donnée la Biographie des hommes illustres du royaume de Naples (Naples, 1820) et que M. Palumbo a reproduite.
3. *Annales manuscrites de l'hôtel de ville de Toulouse*, tome VI, fol. 13, 14.
4. Bisselius, *Septenn.*, *loc. cit.*, p. 323.
5. *Ibidem.*, p. 323, 324.
6. Barthélemy de Gramond, *Hist.*, p. 208-210.
7. *Annales manuscrites de l'hôtel de ville*, tome VI, fol. 13, 14.

avec lui, il ajoutait qu'elle vivrait dans les livres qu'il avait écrits pour la répandre [1]. Il disait ces choses assez haut pour que tout le monde les entendît, et, avec la conscience de donner un grand exemple, il s'écriait par intervalles qu'il mourait en philosophe [2].

Il parla jusque sur l'échafaud, pendant que le bourreau allumait le bûcher. Plusieurs de ceux qu'il avait connus se trouvaient sur la place au milieu de la foule, où ils étaient venus peut-être pour lui dire du regard un dernier adieu. Il se tourna vers eux, et, revenant à Jésus, il nia de nouveau sa divinité. On a recueilli ce propos : « Vous voyez, un misérable Juif est cause que je suis ici [3]. » Les témoins n'ont pas osé rapporter le reste. Des clameurs furieuses accueillirent ces paroles : on criait au bourreau de se hâter [4]. — Lorsqu'il eut saisi le condamné, et qu'ayant pris la hart il eut fixé sa tête au poteau, il se fit un grand silence. Pompeïo refusait de livrer sa langue au couteau. Alors on vit une chose horrible : l'exécuteur enfonçant de force des tenailles dans la bouche de l'infortuné. Au moment où il saisissait sa langue, Pompeïo poussa un cri de douleur si fort et si déchirant que les assistants en frémirent [5].....

La langue avait été arrachée jusqu'à la racine et jetée au feu. Aussitôt, comme le voulait l'arrêt, ce qui restait de Pompeïo fut étranglé. Ceux qui demeurèrent sur la place après qu'il eut expiré purent voir l'exécuteur détacher son corps du gibet et le lancer sur le bûcher, puis en ramasser les cendres et les jeter à tous les vents.

Le président Barthélemy de Gramond et le jésuite Bisselius ont parlé odieusement de cette mort du philosophe : ils ont cherché à en dégrader le grand caractère ; ils avaient pour cela leurs raisons. A l'époque où leurs livres parurent, le nom de Lucilio était devenu un mot d'ordre ; l'armée des esprits indépendants — ils étaient 50,000 en 1626 à Paris seulement, suivant le P. Mersenne [6] — marchait mystérieusement sous les enseignes de son orateur, de son champion, de son héros de Toulouse. On le savait dans le camp opposé, et on s'en inquiétait ; on craignait les comparaisons indiscrètes. On n'eût pas voulu qu'il fût dit que, comme la religion, la philosophie pouvait avoir des martyrs [7]. Aussi écoutez Barthélemy. « J'ai vu Pompeïo

1. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 145, 146
2. Barthélemy de Gramond, *Hist.*, p. 208-210 ; Bisselius, *Septenn.*, p. 145, 146, et *Annales manuscrites de l'hôtel de ville*, tome VI, fol. 13, 14.
3. *Hist. trag.* de Rosset, édition citée, p. 185-213.
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem.*, et Barthélemy de Gramond, *Hist.*, p. 208-210.
6. Passage supprimé des *Quæstiones in Genesim* de Mersenne, rapporté par Chauffepié, v° *Vanini.*
7. Le mot se trouve dans le *Patiniana* et dans Bayle.

sur la claie, dit-il; son air était farouche. Il y avait de la terreur dans ses yeux et de l'angoisse dans sa parole. On jugeait, au désordre de ses mouvements, à l'incohérence de ses discours, qu'il ne savait plus ni ce qu'il faisait ni ce qu'il disait. Sur l'échafaud, il cria quand on lui arracha la langue, et son cri n'avait rien d'humain : c'était le beuglement d'un bœuf qu'on assomme [1]. »

Le P. Bisselius pousse plus loin encore, si j'ose dire, la bêtise de la passion. Chez lui aussi, le philosophe beugle, mais non pas seulement quand la langue lui est arrachée, car il est brûlé vif, et il importune la ville de ses beuglements jusqu'à ce que la flamme achève de le dévorer [2].

Dans les relations contemporaines, c'est le sentiment de l'admiration qui domine. D'Autreville [3], Malingre [4], le *Mercure françois* [5], injurient par bienséance l'Italien philosophe, mais pour avoir le droit d'écrire « qu'il mourut avec autant de constance, de patience et de volonté qu'aucun autre homme qu'on aye veu. » Le P. Garasse lui-même rend justice à son intrépidité, quoiqu'il lui plaise de l'attribuer à la rage et au désespoir [6]. Mais on peut dire que Vanini n'a jamais été loué plus magnifiquement qu'à Toulouse même, la ville sainte, *loco sancto*, dit Barthélemy, sur la place même où il avait péri, et deux jours après. L'imagination échauffée au spectacle de son courage, des sectateurs de l'esprit nouveau, jeunes, ingénieux, spirituels, mais capables de pensées hautes, assez grands pour ne rien craindre, d'ailleurs si pleins d'audace qu'ils auraient volontiers tout osé, entreprirent de le venger de la justice, sous les yeux du Parlement, et de faire acclamer par le peuple, qui avait hâté sa mort, l'augure de son immortalité. Ils ne mirent personne dans le secret de leur dessein : ce fut une représentation qu'ils se donnèrent à eux-mêmes et dont ils furent seuls à goûter l'irrévérence et l'ironie [7].

Le lundi 11 février, par une belle et claire journée, l'une des quadrilles qui devait courir la bague fit son entrée sur cette place tragique du Salin, où l'on n'entendait plus alors que des cris de joie. C'étaient les Chevaliers du Laurier : trois héros, Alcée, Alcippe et Liridor; et trois héroïnes à la mode du Tasse : Stratonice, Andronice

1. Barthélemy de Gramond, *Hist.*, p. 208-210.
2. Bisselius, *Septenn.*, p. 324.
3. *Inventaire général des affaires de France*, année 1619.
4. Continuation de P. Mathieu, p. 620-622.
5. *Mercure françois*, t. V, p. 63, 64.
6. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 144, 146-151, 801, etc.
7. *Mercure françois*, tome V, p. 120 et suiv.

et Androfile; ou, pour leur donner leurs noms véritables, le duc de Montmorency, le baron de Savignac, le vicomte d'Arpajon, et les tout jeunes seigneurs de Montaut, de Pins et de Moussoulens. Leurs chevaux étaient couverts de toile d'or; des langues de soie rouge flottaient sur les caparaçons et jusque sur les crinières. Marchant par petits groupes, et — qu'on veuille bien y songer — soulevant peut-être sous les pieds de leurs montures quelque reste des cendres du bûcher, ils traversèrent toute la lice pour présenter leur cartel à la jeune duchesse qui devait couronner le victorieux.

Le nain de M. de Montmorency, vêtu à l'espagnole et monté sur un petit cheval tout reluisant comme lui de toile d'or, portait, pour son maître, dans un écu ce symbole digne d'un autre Capanée : une mer dont les flots s'élancent vers le ciel, avec cette boutade espagnole : *Me levanto* [1] ! Je me soulève!

Douze pages suivaient, tous armés de lances vert et or, et tenant de la main gauche, les uns les emblèmes, les autres les devises de leurs seigneurs. Quels emblèmes et quelles devises! c'étaient pour les trois chevaliers : un laurier droit sous un ciel orageux et les mots : *Non timet arma Deûm ;* — des couronnes de laurier sans nombre et les mots : *Como mis hazanas*, comme mes hauts faits; — une victime couronnée de laurier dans un grand feu allumé sur un autel et les mots : *Quemando me triumpho*, quand on me brûle, je triomphe.

Les emblèmes des trois héroïnes n'éveillaient pas comme ceux-là des idées de lutte et de défi : ils appelaient au contraire l'espérance d'une vie posthume, refleurissante et glorieuse. C'étaient : le rameau d'or que portait Enée aux enfers et les mots : *Ducet reducetque ;* — un laurier avec un soleil au-dessous, auquel on faisait dire : *Aun arde para mi*, il m'envoie encore ses rayons, — et un laurier élagué qui rejetait de nouvelles branches, avec cette devise : *Virescit vulnere.*

Ces allusions, quoique transparentes, ne furent pas comprises, ou, si quelques-uns en pénétrèrent le sens mystérieux, ils se gardèrent d'en rien dire. Tant que dura la fête, l'admiration et la joie de la multitude surpassèrent l'espérance des jouteurs. Le soir, les Chevaliers du Laurier, et les autres quadrilles, les Nymphes des monts Pyrénées, les Chevaliers de Beauté et les Amazones parcoururent les rues principales : « Toutes les fenestres estoient si esclairantes de feux et de lumières qu'on eust dit à les voir que le soleil s'estoit

1. Le *Mercure françois*, qui ne fait aucune allusion à Vanini, donne pourtant de *Me levanto* cette interprétation prudente : « Plus je m'élève, alors je décroîs. »

caché dans les particulières maisons de ceste grande ville, pour dresser une ambuscade aux flambeaux de la nuit et en dissiper l'éclat par surprise. »

VII

Il ne faudrait pas juger l'arrêt du 9 février 1619 d'après les idées d'à présent. Quoique prononcé par la Grand'Chambre et la Tournelle assemblées, il n'avait rien en soi qui pût le rendre célèbre. Le blasphème était alors un crime de droit commun prévu et puni par les ordonnances. Donc, si le condamné était resté pour le public ce qu'il était dans l'opinion de ses juges, la renommée de son supplice n'aurait guère dépassé l'enceinte de Toulouse. Jamais son incognito n'aurait été découvert. On ne parlerait pas plus aujourd'hui de Pompeïo Usiglio qu'on ne parle de Gilles Frémond, qui périt pourtant comme lui, pour la même cause que lui, sur la place de Grève, le 15 janvier 1611, en vertu d'un arrêt presque semblable [1].

Mais cette qualité inattendue de philosophe qu'il s'était hautement donnée, *novum inauditumque monstrum*, sa contenance stoïque, l'allusion qu'il avait faite à ses écrits, étaient autant de causes de surprise pour les uns, d'inquiétude pour les autres, et pour quelques-uns de sympathie. Elles fomentaient encore la curiosité très vive qu'avait excitée son origine étrangère, la distinction de sa personne, son esprit si brillant, son savoir presque universel, l'amitié dont l'avait honoré la jeune noblesse parlementaire, et enfin sa persistance étrange à dissimuler son passé. — Les relations particulières envoyées de Toulouse à Paris appelèrent l'attention des « beaux esprits » et des autres sur ce personnage mystérieux. Les jeunes seigneurs qui avaient assisté à son supplice, et rendu un si audacieux hommage à son grand cœur et à sa doctrine, en parlèrent aussi très probablement lorsqu'ils revinrent à la cour. Tout ce qu'il avait dit, tout ce qu'il avait fait à son heure dernière, fut répété, célébré dans ces lieux interdits au vulgaire, cabarets d'honneur, académies de gentilshommes, loges de l'hôtel de Bourgogne, où l'on allait pour s'entretenir librement de religion et de philosophie [2]. Or ces lieux-là, deux ans à peine s'étaient écoulés depuis que Vanini avait cessé d'y paraître. Les amis qu'il y avait laissés ne pouvaient l'avoir oublié. A ses opinions, à ses discours, au titre qu'il avait pris et qu'on voit en-

1. Gabriel Ceyron, *Style du Parlement de Toulouse*, édition citée, p. 573.
2. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 3.

core en tête de ses livres [1], et peut-être aussi à d'autres indices qui nous échappent, — il est possible que Vanini leur eût écrit de Toulouse, — ils reconnurent sans hésiter, dans « l'Italien homme philosophe » de la place du Salin, l'auteur fugitif et proscrit des *Secrets de la nature.* — La vogue de ce livre n'avait pas cessé. A partir de ce moment, elle s'accrut encore : on le lisait avidement. Le Père Garasse, qui a souvent de l'esprit, l'appelle l'Introduction à la vie indévote, le bréviaire des libertins [2]. Il veut que les *curieux* n'en fissent pas moins de cas que de Pomponace et de Paracelse ; il le met dans leur bibliothèque à côté de Machiavel et de Cardan, de Charron et de la *Clavicule de Salomon* [3]. La Sorbonne avait pourtant gagné qu'il fût défendu, mais « il voltigeait sous la cappe, on se le prêtait sous main comme les peintures de l'Arétin entre gens de métier [4]. » C'est encore le Père Garasse qui dit cela.

On ne peut s'étonner qu'un jésuite ait dénigré les *Dialogues* et prêté à ceux qui les lisaient une curiosité vilaine ; mais il n'est pas défendu de croire qu'il a méconnu leurs vrais sentiments. Les âmes communes les plus résolument engagées dans la foi ou dans le doute ne s'y avancent pas toujours sans inquiétude. Il leur arrive de désirer d'avoir des garanties. Elles ont besoin de temps à autre, pour se rassurer, que quelqu'un ait signé de son sang et certifié par sa mort que la voie qu'elles suivent est bien la voie droite. C'est pour relever leur courage et prévenir leurs défaillances qu'on a fait les martyrologes et inventé les légendes. Les écrits de ce genre abondent dans toutes les religions, qui ont surtout affaire au peuple ; ils sont moins en usage, et cela se comprend, dans le domaine de la raison : l'antiquité ne s'est jamais avisée de cataloguer les martyrs de la philosophie ; Socrate lui-même n'est pas devenu légendaire. Au moyen âge et jusqu'à la fin de la Renaissance, l'esprit critique, encore timide, se dépense en hérésies ; ses champions, s'il en a, ne coiffent pas l'auréole, parce qu'ils manquent de sectateurs. Mais, au commencement du XVIIe siècle, les rationalistes, les sceptiques — les libertins, les beaux esprits, les curieux, les esprits forts, comme les désigne l'ironie catholique — abondent déjà, surtout à Paris. Ils se multiplient dans la société polie et même au delà. Jusqu'en 1619, ils forment une légion secrète un peu mêlée, un peu inconsistante, un

1. *Amphitheatrum*, etc., autore J. C. Vanino, *philosopho*. — J. C. Vanini, Theologi, *Philosophi* et juris utriusque Doctoris, *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis.*

2. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 683, 984.

3. *Ibid.*, p. 10-12.

4. *Ibid.*, p. 849.

peu écolière, prompte à fronder, plus prompte à se dérober. Mais Vanini meurt sur le gibet, en confessant ce qu'ils pensent, en raillant ce qu'ils réprouvent. Dès lors, un sentiment de dignité qu'ils n'avaient pas encore connu gonfle leurs cœurs. Leur cause est juste, leur cause est sainte, puisqu'un homme a donné sa vie pour elle, et quel homme! un des favoris de la nature, sinon de la destinée. Ainsi raisonnent-ils. S'étonnera-t-on qu'ils aient fait de Vanini leur idole et recherché le *De Arcanis* avec une sorte d'emportement? Il est bien évident que ce livre était pour eux le testament, *novissima verba*, d'un martyr, du premier martyr de la liberté de penser. Car, à leur insu, la poétique des apothéoses commandait à leurs imaginations, ne les laissant pas libres de voir seulement dans le prétendu Lucilio une victime magnanime, mais involontaire de l'intolérance. Dans sa vie, qu'ils connaissaient bien, ils ne savaient apercevoir que des leçons louables et qu'un grand exemple. Que parlait-on de son double rôle? A la guerre, le premier devoir est de ne pas se laisser surprendre. On y peut user de tous les stratagèmes, à condition de s'arrêter et de combattre jusqu'à la mort, quand on rencontre l'ennemi. « Nous ne disons pas [1] — ainsi les fait parler le Père Garasse — qu'il faille se précipiter dans les hasards et se jeter à l'aveugle au travers des hallebardes, car ce serait prévenir les destinées; mais nous disons qu'il ne faut laisser saisir ou emporter son cœur à aucune crainte panique, mais affronter hardiment les destinées, et *faire comme Lucilio, qui mourut dans Tholose pouvant sauver sa vie et ne le voulut pas, de peur de perdre l'occasion de mourir en philosophe* et de montrer au destin que *facile impingitur naturæ munus suum*, comme disoit le philosophe Sénèque. »

Ceux qui avaient reconnu le philosophe, sous le masque de Lucilio, prirent-ils tout d'abord le parti de n'en rien dire? Peut-être. En tout cas, et quoique les *Histoires tragiques* de Rosset, qui copient l'histoire de l'*exécrable docteur Vanini*, aient été achevées d'imprimer dès le mois d'août 1619, on s'aperçoit, à des signes certains, que la nouvelle de cette découverte n'arriva à Toulouse qu'après un laps de huit mois, et encore par voie mystérieuse, probablement sous forme d'avis secret au procureur général ou au premier président. C'est qu'il y avait intérêt à ne pas l'ébruiter. En effet, si, comme il y avait sujet de le craindre, l'auteur du *De arcanis* avait travaillé incognito à répandre son livre, tous les exemplaires qui se trouvaient en ville disparaîtraient subitement dès qu'il deviendrait public que J.-C. Vanini, le philosophe des *Dialogues* approuvés par la Sorbonne, était le

1. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 373, 374.

même que Pompeïo Usiglio, le trop fameux blasphémateur condamné par le Parlement. Ainsi son venin lui survivrait, circulant subtilement parmi la jeunesse, et difficilement pourrait-on en arrêter l'action. Il fallait donc à l'improviste mettre la main sur tous les ouvrages de ce malheureux Italien, qui avaient pu arriver jusqu'à Toulouse. Les mesures à prendre à cet effet se trouvaient toutes prescrites dans les actes du concile de Trente, au chapitre *De libris prohibitis*, règle 10. On y avait lu que, pour arrêter ou prévenir le débit des livres défendus, les évêques et les inquisiteurs feraient faire dans les librairies des visites fréquentes par des commissaires de leur choix. Les décrets de ce concile n'étaient pas reçus en France ; mais les juges royaux étaient libres de se les approprier en se substituant aux inquisiteurs et aux évêques. C'est ce qui fut fait. On était alors au mois d'octobre 1619 ; les vacances n'étaient pas encore finies. Le premier président Le Masuyer ne voulut pas attendre pour agir que le Parlement fût rentré. Il réunit le 26 la Chambre des vacations et lui fit ordonner « que par l'ung des conseillers de la cour — appelé le vicaire général de l'archevêché de Tolose, ou en son absence deux docteurs approuvés — sera faicte visite et vérification, en toutes les boutiques des marchands libraires de la présente ville, des livres qu'ils exposent en vente, pour estre faicte saisie et séquestration de ceux qui se trouveront défendus et l'impression d'iceux supposée[1]. »

La visite eut lieu dès le 30 octobre ; mais ce ne fut pas un conseiller qui la fit. — En réalité, l'arrêt de la Cour n'était qu'un *exequatur* délivré à l'autorité ecclésiastique. Le vicaire général de l'archevêché, M. de Rudèle, « ayant en main l'arrêt du Parlement », et le Père Girardel, dominicain, inquisiteur de la foi, se rendirent seuls chez les libraires. On a les rôles des livres qu'ils remarquèrent et qu'ils retinrent pour être examinés par des théologiens, puis brûlés, s'il y avait lieu, dans la maison de l'Inquisition[2] : l'*Amphitheatrum* et le *De arcanis* n'y sont pas compris[3]. Il n'y a pas de doute pourtant que c'étaient eux qu'on avait cherchés, et qu'on les avait cherchés parce qu'on les savait être de Lucilio. La preuve en est que le vicaire général prit soin de se les procurer, et qu'il chargea quatre docteurs en théologie, dont un augustin et un

1. Archives de la Haute-Garonne, B, 390, et G, archevêché, carton de Vanini.
2. *Ibidem*, G, archevêché, carton de Vanini.
3. J'ai communiqué toutes les pièces et tous les procès-verbaux de cette curieuse inquisition des livres à mon ami M. le Dr Desbarraux-Bernard, qui les a publiés avec de savants commentaires bibliographiques, dans les Mémoires de l'Académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse, VIIe série, tome VI, p. 330 à 381.

jésuite, de les lire et de lui en rendre compte. — Tous furent d'avis que ces ouvrages étaient *très dangereux et très pernicieux;* l'un d'eux écrit « que l'auteur y enseigne l'athéisme en faisant semblant d'être un grand protecteur de l'honneur de Dieu. » C'est exactement ce que pensaient les trois autres [1]. On est tenté de croire que leur critique n'était pas exempte de prévention, puisque l'*Amphithéâtre*, où, suivant le P. Garasse lui-même, Vanini parle en hypocrite [2], est, pour le professeur qui l'examine, un livre empoisonné de scepticisme, une apologie de mauvaise foi, plus propre à ruiner la religion qu'à la soutenir. Il va sans dire que le même censeur conclut à l'interdiction; mais il n'attend rien d'utile de cette mesure; il prévoit « que ces choses-là plairont dans les écoles et qu'elles y seront admirées [3] ».

Il y avait loin de ces avis des théologiens de Toulouse à l'approbation des censeurs imprimée en tête des *Dialogues*. Comment la Sorbonne avait-elle pu se tromper si lourdement? Dans l'ardeur de son zèle provincial, M. de Rudèle crut faire merveille d'écrire à Paris pour donner l'alarme. Son correspondant, un abbé Barthès, qui était, selon toute apparence, un des secrétaires de l'archevêché, lui répondit avec calme, le 10 juin 1620, qu'en effet c'était une faute, qu'il en avait parlé au cardinal de Retz. « Monseigneur, ajoutait-il, a commandé très expressément au syndic de la faculté de théologie de faire toute sorte d'instances pour la réparer, et, à faute d'y pourvoir si exactement comme il appartient, il contribuera son autorité toute entière [4]. »

Mais la Sorbonne, qui avait d'autres soucis plus présents, ne jugea pas à propos de revenir sur cette vieille affaire. On délivra à l'abbé Barthès, pour qu'il la transmît à Toulouse, une copie du désaveu du P. Edmond Corradin et de Me Claude Le Petit, et il n'en fut pas autre chose. La lettre d'envoi de l'abbé, datée du 20 juin 1620, se ressent un peu de cette indifférence de la Faculté. On jurerait, à la lire, que le livre de Lucilio — elle dit Lucilio et non pas Vanini — avait paru depuis un siècle. « La faculté de théologie de cette ville n'a point faict d'assemblée le 15 de ce mois, comme je vous ai escript par ma précédante. Il faut donc attandre jusqu'au premier du mois prochain. Cependant le syndic de la Faculté, nommé M. Besson, m'a donné l'extrait du registre des délibérations, tenues longtemps y a, sur le subject du livre de Lucilio, contenant la déclaration des appro-

1. Archives de la Haute-Garonne, G, archevêché, carton de Vanini : avis des théologiens.
2. Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 1015.
3. Archives de la Haute-Garonne, carton de Vanini : opinion du P. Pélissier.
4. Archives de la Haute-Garonne, carton de Vanini : Lettres de l'abbé Barthès

bateurs prétendus. J'ai pensé vous le devoir envoïer, attandant la résolution finale [1]. »

Le 1er juillet se passa, et l'abbé Barthès n'écrivit plus. M. de Rudèle comprit sans doute que la résolution promise ne viendrait pas, et, sans plus tarder, il prit le parti de prononcer lui-même la condamnation qu'il avait vainement attendue de la Sorbonne. Il tint conseil à cet effet, le 15 juillet, avec le P. Claude Belli, inquisiteur de la foi, qui avait succédé au P. Girardel, et avec plusieurs théologiens de l'Université, qui examinèrent avec lui les *Dialogues* et l'*Amphithéâtre*. Il fut établi de nouveau que ces livres étaient faits « pour détourner de la connaissance du vrai Dieu; — qu'ils enseignaient l'athéisme sans qu'il y parût et sans qu'à peine on pût se mettre en garde ; — qu'ils prenaient parti pour « une liberté abominable ». En conséquence, l'assemblée les condamna et décida qu'ils seraient prohibés. Elle étendit la même condamnation et la même prohibition à tous les ouvrages du philosophe, parus ou à paraître, car elle n'était pas sans craindre qu'il en eût laissé de manuscrits derrière lui [2]. Le lendemain, 16 juillet 1620, M. de Rudèle rendit ces décisions publiques par une ordonnance qu'un huissier de l'archevêché signifia à tous les libraires et à tous les imprimeurs du diocèse. Il leur était enjoint de ne rien vendre ni imprimer de ce qu'avait écrit Vanini ; en cas de désobéissance, le vicaire général les déclarait passibles des peines promulguées contre tous vendeurs et imprimeurs de livres défendus. C'était parler en maître absolu. On dut le lui dire de la part du Parlement, ou peut-être il le sentit, puisqu'il y a une autre copie de l'ordonnance signée et scellée comme la première, où se trouve cette restriction : « en tant qu'il appartient à la juridiction ecclésiastique [3]. »

Ainsi Vanini a été condamné deux fois à Toulouse : vivant, le 9 février 1619, par la cour du Parlement, comme Pompeïo Usiglio; mort, le 15 juillet 1620, par le juge d'Eglise et l'Inquisition, comme Jules-César Vanini. On comprend de reste pourquoi, dans la lutte engagée par l'esprit de foi contre l'esprit d'examen, on le désigna d'abord à la fois par son pseudonyme et par son vrai nom : on croyait ainsi le noter doublement d'infamie. Mais cette intention fut bien vite oubliée. L'auteur des *Dialogues* cessa bientôt d'être Jules-César et devint Lucilio pour tout le monde, sans aucun sous-entendu. Il était Lucilio à la fin du XVIIe siècle, quand La Bruyère donnait le nom de Lucile à l'incrédule, qu'il transperce, dans son chapitre des *Esprits forts*,

1. Archives de la Haute-Garonne, carton de Vanini : Lettres de l'abbé Barthès, et extrait des registres de la Sorbonne.
2. Archives de la Haute-Garonne, G, archevêché, carton de Vanini : ordonnance de M. de Rudèle.
3. *Ibidem.*

de ses raisonnements bourgeois. Il est resté Lucilio jusqu'à nos jours. C'est ainsi que l'appellent et le faussaire Dumège, dont je raconterai en détail l'odieuse supercherie si cette étude paraît en volume [1], et le P. Prat, jésuite, auteur de *Recherches sur la Société de Jésus du temps du P. Coton* publiées à Lyon en 1876, qui suppose à tort, comme on l'a vu, que l'ex-confesseur de Louis XIII fut le principal instigateur de l'arrestation de Vanini. C'était une nouvelle gloire pour le P. Coton, et voilà qu'elle lui est ôtée ! Le P. Prat aura de la peine à s'en consoler.

Toulouse, 24 mai 1879.

ADOLPHE BAUDOUIN.

1. L'histoire de son prétendu extrait des Mémoires de Malenfant est assez curieuse. C'est M. Ad. Franck, aujourd'hui membre de l'Institut, qui le communiqua à M. Cousin, vers 1832, pour s'en faire bien accueillir. — Il le tenait de M. Gatien Arnoult, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Toulouse, dont il avait suivi les cours. M. Gatien Arnoult l'avait reçu lui-même de M. Léonce de Lavergne, qui n'avait pas encore quitté Toulouse en ce temps-là. Comment cette pièce était venue entre les mains de M. de Lavergne, il l'a oublié ; mais, sans nul doute, elle lui avait été donnée par M. Dumège qu'il fréquentait, et dont l'autorité comme archéologue et comme historien local était fort grande alors. En effet, on trouve dans les *Institutions toulousaines* du même M. Dumège, publiées en 1844, une note sur Vanini qui est donnée pour *extraite des Mémoires de Malenfant* et qui ressemble d'ailleurs pour le fond, sinon pour la forme, à celle que M. Cousin allait publier dans la *Revue des Deux-Mondes*. Plus tard, lorsque M. Dumège donna son édition in-8° de l'*Histoire de Languedoc* des *Bénédictins*, il n'eut garde d'y insérer la note des *Institutions toulousaines;* il aima mieux reproduire celle de la *Revue des Deux-Mondes*, qu'il avait évidemment reconnue comme son bien, et que devait autoriser désormais le nom de M. Cousin.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

M. Guyau. La morale anglaise contemporaine. *Morale de l'utilité et de l'évolution.* — Paris, Germer Baillière et Cie, 1879.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà la remarquable étude du même auteur sur l'épicurisme. Dans le travail sur l'utilitarisme anglais qu'il publie aujourd'hui, ils retrouveront le même talent d'exposition et de critique, mais plus vigoureux peut-être et plus éclatant encore.

M. Guyau, dans un avant-propos d'une hardie franchise, explique sa propre méthode. Il a pris soin de séparer absolument l'exposition et la critique, sans crainte des redites et des longueurs qui pourraient en résulter. Celui qui critique une doctrine doit mettre autant d'ardeur à en marquer les points faibles que celui qui l'expose à en découvrir les qualités. Toutes les doctrines doivent donc être étudiées de près, sérieusement, sincèrement, avant d'être appréciées; car, ce qu'il y a de plus difficile au monde, c'est de juger une doctrine qui n'est pas la nôtre. Cet esprit libre et libéral n'admet point qu'on se dispense de comprendre un système et qu'on s'autorise à le condamner de prime abord, sous prétexte qu'il est dangereux. Il n'existe pas d'orthodoxie philosophique. Tout doit être objet de libre spéculation et de libre examen pour l'homme, et les doctrines qui touchent aux plus importantes questions sont par cela même les plus dignes d'être encouragées, étudiées et comprises, car elles sont les plus utiles, et, si elles contiennent quelque part de vérité, cette vérité est de toutes la plus haute. Mieux vaut le trouble que l'indifférence et la foi aveugle. D'ailleurs, pour critiquer, pour réfuter même la pensée d'autrui, ne faut-il pas d'abord la comprendre, et pour la comprendre ne faut-il pas se l'assimiler, et pour ainsi dire sympathiser et fraterniser avec elle? Il est puéril de croire qu'on aura raison des doctrines fausses ou incomplètes en les exorcisant, les yeux fermés et la tête tournée d'un autre côté pour ne les point voir.

Aussi, fidèle à sa méthode, M. Guyau ne se contente pas d'une sèche et monotone analyse des doctrines anglaises : il commence par les repenser, par les incorporer, en quelque sorte, à sa pensée propre. Il leur communique ces qualités de l'esprit français qu'il possède lui-même à un haut degré : d'abord l'unité systématique et progressive, la

liaison des idées qui se soutiennent, se poussent, se soulèvent dans un ordre mouvant et vivant, puis un style expressif, plein de formules « trouvées », éclairé d'images lumineuses et tout animé d'une généreuse chaleur. Ces théories, souvent plus minutieuses que profondes, exposées dans un style froid, modeste, quelque peu traînant, « sans coups de pistolets », M. Guyau s'efforce de les échauffer, de les émouvoir, de les rendre vivantes et sympathiques; et il y réussit pleinement, sans toutefois leur enlever cet accent de sincérité qui en fait le charme original.

On a doucement reproché à l'auteur de porter ainsi presque trop loin les concessions à ses adversaires. Il est bon, a-t-on dit, d'être généreux; il n'est pas même mauvais d'être convaincu de sa force; mais enfin il y a comme une noble imprudence à trop accorder d'avance aux doctrines fausses, et c'est jouer un jeu dangereux que de donner une impression si vive et si engageante des systèmes que l'on doit combattre.

M. Guyau craint moins ce reproche que celui d'étroitesse et d'intolérance. Il ne se refuse à aucune idée; mettant aux prises des écoles contraires, il fournit aux unes comme aux autres le plus d'arguments qu'il peut : le lecteur, dit-il, pourra ainsi mieux juger entre elles. Et il nous découvre le principe de cette large impartialité en remarquant que chacune a d'ailleurs sa part de vérité.

A coup sûr, rien n'est plus rare et rien n'est plus nécessaire que cette merveilleuse faculté d'entrer au cœur même des systèmes les plus opposés et de se faire ainsi tout à tous, tant qu'il s'agit d'exposer les doctrines; mais dès qu'il faut les apprécier et décider de quel côté est la plus grande part de vérité ou, si l'on veut, de vraisemblance, n'est-il pas à craindre qu'on ne prolonge indéfiniment cette sorte d'oscillation entre deux doctrines contraires sans autre conclusion que celle-ci : chacune a sa part de vérité, ou, ce qui revient au même, chacune a raison à son point de vue?

La philosophie devient ainsi un recueil de thèses et d'antithèses à développer et à opposer sans cesse. On se plaît à cette escrime dialectique; mais le duel est sans issue, et l'on se bat pour se battre, non pour vaincre; le lecteur, après avoir entendu le pour et le contre, jugera-t-il mieux? Peut-être au contraire sera-t-il plus embarrassé pour juger. Il verra bien en effet que chaque doctrine est vraie, si l'on consent à se placer au point de vue d'où elle envisage les choses; mais comment concilier « toutes ces parts de vérité » ? Il conclura, ce semble, que les choses changent d'aspect selon les différents points d'où on les voit, et qu'il y a pour un esprit vif et ouvert un extrême plaisir à traverser cette succession de perspectives et à reconnaître à la fois l'harmonie intrinsèque de chacune d'elles et leur diversité fondamentale. Et n'est-ce pas en définitive la conclusion qui semble ressortir du beau livre de M. Guyau? Là est peut-être l'écueil de cette séduisante méthode.

I. Trois grands noms résument toute l'histoire de l'utilitarisme anglais, Bentham, Stuart Mill et Herbert Spencer.

Bentham a une foi entière dans la vertu du principe de l'intérêt personnel; le problème moral consiste pour lui, non à légitimer le principe qui est évident, mais à en faire l'application à tous les actes de la vie humaine. Il ne tient aucun compte des notions et des sentiments prétendus moraux qui se sont formés et développés spontanément dans la conscience de l'humanité : cet idéal moral antérieur à la morale même, que toute intelligence entrevoit plus ou moins vaguement, et auquel la morale doit se conformer comme à son objet propre, il n'en soupçonne pas l'existence. En dehors de l'intérêt, il ne voit que phrases vides, préjugés confus et sentimentalité vague.

Aussi sa méthode est-elle une méthode de détails, moins psychologique que mathématique; volontiers, il remplacerait l'analyse par le calcul.

Stuart Mill s'inquiète de cette moralité spontanée que Bentham s'obstine à ne pas voir; il veut conserver ces notions vulgaires d'obligation, de vertu, de justice; il ne veut pas tout au moins les contredire ouvertement et mettre la morale utilitaire en opposition avec la morale instinctive de l'humanité. Le principe de l'intérêt, rigide avec Bentham, devient flexible entre ses mains; il se plie en tous sens pour s'adapter, autant que possible, à l'idéal moral. Moraliste, Stuart Mill s'efforce de montrer que le désintéressement se déduit de l'intérêt même; psychologue, qu'il s'y réduit. L'association des idées est l'instrument de ces merveilleuses transformations. Par degrés, elle rapproche, marie et confond les sentiments qui semblaient les plus éloignés; et, sous son action persévérante, l'individu s'habitue à aimer ses semblables et la vertu pour eux-mêmes.

M. Herbert Spencer substitue à ces subtiles analyses une vaste synthèse où l'utilitarisme est comme absorbé par la grande doctrine de l'évolution. Ce n'est pas seulement dans l'individu qu'il faut expliquer la formation de la conscience, c'est dans l'humanité tout entière. Le progrès moral est une des faces du progrès cosmique. L'idéal moral que nous trouvons au-dedans de nous-mêmes y a été lentement déposé par le travail des siècles : la moralité est devenue organique et le deviendra de plus en plus.

Sous cette couche épaisse de sentiments et d'instincts moraux, la psychologie découvre sans doute le fond primitif de l'égoïsme, mais la morale ne peut pas plus se réduire au principe du plaisir ou de l'intérêt brut que l'homme ne peut se réduire à la vie du protozoaire, bien qu'il ne soit qu'un protozoaire transformé.

Ainsi de plus en plus l'utilitarisme semble subir l'influence d'un principe différent du sien. Attiré vers l'idéal moral, il cherche de toutes parts les moyens de s'en rapprocher et d'y atteindre. C'est le tableau de cette évolution du système que nous présente M. Guyau dans la première partie de son livre.

Bentham, par lequel s'ouvre l'exposition des doctrines, le père de l'utilitarisme anglais contemporain, est peut-être l'homme dans lequel

l'esprit anglais s'est personnifié le mieux avec ses qualités et ses défauts poussés à l'extrême. Il suffit de lire l'article que Stuart Mill lui consacre dans les *Dissertations et discussions* pour se convaincre de la profondeur de l'influence qu'il a exercée sur les penseurs de son pays et de son temps.

Les principes du benthamisme sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rappeler ici. M. Guyau devait à son programme de les exposer complètement. Notons cependant deux points obscurs de la doctrine qu'il a éclaircis avec un singulier bonheur. C'est d'abord la notion de la *vertu* telle que la concevait Bentham : « La vertu n'est pas simplement un raisonnement, un calcul; il faut qu'au calcul s'ajoute l'effort, la lutte, le sacrifice d'un bien présent au bien à venir, en un mot une certaine dose d'abnégation temporaire, sinon définitive. »

L'effort, pris en soi, n'est pas sans doute un bien; mais il prouve et garantit l'énergie de la volonté et son attachement durable aux maximes de l'intérêt personnel.

Sur le second point, M. Guyau rectifie une erreur que Jouffroy avait accréditée en France, et il nous montre en même temps un des aspects les plus originaux de la doctrine de Bentham. Jouffroy prétendait que Bentham avait substitué sans en avoir conscience la règle de l'intérêt générale à celle de l'intérêt individuel, comme si ces deux règles étaient identiques. Mais c'est sciemment au contraire que Bentham a opéré cette substitution. L'intérêt de chacun, dit M. Guyau résumant la doctrine, est lié à l'intérêt de tous par deux principes, celui de la sanction et celui de la sympathie. La sanction fait subir à l'égoïsme une première transformation; elle le menace du châtiment. La sympathie produit non seulement dans la ligne extérieure de conduite, mais au sein même de l'égoïsme, un changement plus important encore : elle attire par le plaisir. Grâce à la solidarité qui unit l'intérêt de chaque individu à celui de tous, cette formule « mon bonheur » se réduit à cette autre « le plus grand bonheur du plus grand nombre » ou à cette autre encore « la maximisation du bonheur ». Bentham mettra donc au nombre des vertus cardinales la bienveillance à côté de la prudence : « Tous les actes de bienfaisance vertueuse qu'un homme accomplit sont un véritable versement effectué par lui dans un fonds commun, une sorte de caisse d'épargne dépositaire du bon vouloir général; c'est un capital social dont il sait que l'intérêt lui sera payé par ses semblables en services de tout genre, négatifs ou positifs. »

Nous ne pouvons ici qu'indiquer en passant les vues ingénieuses dont est pleine la politique de Bentham, l'objection générale contre toute loi, le droit de propriété fondé sur le principe de l'attente, l'égalité des biens déduite d'un principe analogue à la loi psycho-physique de Fechner, la pathologie mentale et l'art de proportionner les sanctions à la sensibilité des coupables.

La morale et la politique de Bentham sont heureusement résumées par M. Guyau dans ces deux formules, déduites l'une et l'autre de l'har-

monie naturelle des intérêts : Cherche ton bonheur dans celui d'autrui. Cherche le bonheur de tous dans le bonheur de chacun.

L'auteur ne s'arrête pas longtemps dans l'exposition des doctrines d'Owen, de Mackintosh et de James Mill : il est, en quelque sorte, impatient d'arriver au représentant le plus illustre de l'utilitarisme contemporain, Stuart Mill. Ici encore se retrouvent ces mêmes qualités d'appropriation et de coordination des idées. Bien que Stuart Mill ait réuni dans un seul volume, *L'utilitarianisme*, ses vues sur la morale et la politique, elles n'y forment point un système unique et cohérent, comme dans le livre de M. Guyau.

L'originalité de Stuart Mill consiste, selon son habile interprète, à avoir substitué l'unité subjective des intérêts à leur unité objective. — Les intérêts des individus ne sont pas actuellement inséparables sous tous les rapports et en toutes circonstances, mais ils sont assez fréquemment et assez étroitement unis pour que l'idée de l'intérêt d'autrui s'associe à l'idée de mon intérêt propre et bénéficie de l'attrait que cette dernière idée exerce sur moi. — C'est que Stuart Mill, nous l'avons dit, avant d'être, comme Bentham, un moraliste, est un psychologue soucieux de tenir compte et de rendre raison des sentiments, naturels sinon innés, de l'âme humaine. Or le principe de l'association ne permet-il pas de transmettre indéfiniment aux idées les plus composées et les plus lointaines les propriétés qui n'appartenaient tout d'abord qu'à certaines idées simples et immédiates? De même que la richesse, qui n'est d'abord désirée que comme une condition du bonheur, finit par devenir un élément du bonheur et par être désirée comme telle, la vertu, grâce à l'association des idées et de l'habitude, devient elle-même l'objet d'une recherche directe et désintéressée.

Le principe suprême de la morale de Stuart Mill est donc le bonheur; mais c'est le bonheur général considéré comme inséparable, dans notre sensibilité et notre intelligence, sinon dans la réalité même, du bonheur de l'individu.

Mais ce bonheur, comment faut-il le concevoir? et est-il vraiment pour la volonté une fin obligatoire ?

On sait quelle modification Stuart Mill a introduite sur le premier point dans la doctrine de Bentham. Il distingue dans le bonheur et dans les plaisirs qui le composent la *qualité* de la *quantité* et l'*espèce*, de l'*intensité*. Mieux vaut, dit-il, être un Socrate mécontent qu'un imbécile satisfait, et il cherche l'explication de cette préférence dans un certain sens de dignité propre à l'homme. Quant au moyen pratique de mesurer le rapport des différents plaisirs avec notre sens de dignité, Stuart Mill ne peut que nous renvoyer à l'avis de ceux qui auront pu goûter les uns et les autres et en faire la comparaison, et s'il y a dissidence, dit-il, le jugement de la majorité doit être regardé comme définitif.

Quant à l'obligation, Stuart Mill ne semble y voir qu'un résultat de la sanction. Se sentir obligé à une certaine conduite, c'est prévoir et

redouter les conséquences de la conduite contraire, et au nombre de ces conséquences peut d'ailleurs se placer le remords, c'est-à-dire la douleur d'avoir été infidèle à des habitudes vertueuses déjà acquises. Mais c'est là expliquer le sentiment du devoir ; ce n'est pas expliquer le devoir lui-même. Sommes-nous vraiment tenus de travailler au bonheur futur de l'humanité? Stuart Mill, en face de cette question suprême, hésite et tergiverse. Il reconnaît dans l'homme la faculté de se désintéresser et de se dévouer; mais il ne lui en impose pas l'obligation. Aussi supplée-t-il à l'absence de l'obligation externe par des moyens extérieurs, l'organisation sociale et l'éducation qui uniraient indissolublement les intérêts à la fois dans les faits et dans les esprits.

Stuart Mill n'a pas seulement transformé la morale utilitaire ; il a aussi ses théories propres sur la législation et la politique. Un des sentiments les plus importants au point de vue social est le sentiment de la justice ; mais, quoi qu'en ait dit Bentham, il ne semble pas réductible au simple sentiment de l'utilité. Il contient en effet deux éléments originaux, le mouvement de défense personnelle ou la *self vengeance*, et la sympathie. Mais son objet n'est autre que l'utilité ou, si l'on aime mieux, la partie la plus importante de l'utilité, la sécurité personnelle. Le législateur doit donc ménager ce sentiment de la justice, et s'efforcer de l'associer, par une meilleure organisation de la société et de l'éducation publique, à tous les actes conformes à l'utilité générale.

Les analyses que M. Guyau nous présente des doctrines de Grote, de Bain, de Bailey, de Lewes et de Sidgwick, sont nécessairement plus courtes. Elles suffisent cependant pour dégager et mettre en relief les traits caractéristiques de chacune d'elles. Notons en particulier l'exposition de la théorie de M. Bain sur les rapports de l'autorité extérieure avec la conscience morale et l'idée du devoir.

Mais la partie la plus remarquable de cette longue revue des morales anglaises est sans contredit celle où M. Guyau aborde les doctrines de MM. Darwin et Spencer. Ici, il ne s'agissait plus seulement de résumer des systèmes déjà exposés par leurs auteurs mêmes; il fallait, pour ainsi dire, les construire, et en partie au moins les créer, avec les indications nécessairement incomplètes qu'ils ont répandues dans leur différents ouvrages.

A vrai dire toutefois, Darwin, dans sa *Descendance de l'homme*, s'est moins proposé de résoudre les problèmes théoriques de la morale que d'essayer à son tour l'explication des sentiments moraux ; et cette explication, il croit la trouver dans un instinct que l'homme partage avec tous les animaux, surtout avec les animaux supérieurs, l'instinct social, qui est un des instincts les plus énergiques et les plus vivaces.

Il n'en est plus de même de M. Herbert Spencer, dont la doctrine morale doit nécessairement prendre place au sein d'un immense système où tous les problèmes doivent tenir leur rang et recevoir leur solution. C'est donc par un véritable tour de force de divination et de logique que M. Guyau a comme esquissé d'avance dans ses linéaments essen-

tiels et dans l'harmonieuse unité de son ensemble la théorie des principes moraux que M. Spencer porte encore dans sa pensée, dont il n'a laissé voir au public que quelques faces, et qu'il se prépare sans doute en ce moment à mettre au jour. L'historien de la philosophie avait pu jusqu'ici déployer sa sagacité dans la résurrection des doctrines du passé; M. Guyau évoque pour ainsi dire une des doctrines de l'avenir. Si l'éminent philosophe anglais a lu le chapitre où le jeune écrivain français, avec quelques passages épars dans ses œuvres, a composé un tableau si fidèle et si complet de ses théories morales, il a dû sans doute être à la fois étonné et charmé de se voir ainsi deviné à demi-mot, et peut-être même a-t-il aperçu avec surprise quelque aspect de sa doctrine qui lui avait jusqu'alors échappé et trouvé une sorte de vérification de ses propres idées dans le spectacle de leur groupement systématique au sein d'une pensée étrangère[1].

La morale de M. Herbert Spencer est moins une théorie qu'une histoire de la moralité, et cette histoire à son tour n'est qu'un chapitre de l'histoire universelle de la nature. Ou plutôt la théorie et l'histoire se confondent; car le développement des choses et des hommes se déduit *à priori* de la loi suprême et nécessaire qui est la persistance de la force, et toutes les lois secondaires sont autant d'expressions des transformations que la force subit pour rester perpétuellement équivalente à elle-même. Bon gré mal gré, les divers modes de la force doivent être compatibles entre eux, et chaque être doit s'adapter au milieu qui le limite et qui le porte. L'humanité évolue comme la vie, comme la matière, et de plus en plus les individus s'adaptent à leur double milieu physique et social. De là en eux une évolution correspondante des sentiments et des idées qui par degré passent de l'égoïsme à l'altruisme, et de là aussi la puissance des instincts moraux qui condensent pour ainsi dire en nous toutes les tendances utiles ou bienfaisantes de nos innombrables ancêtres. Cette puissance croissante facilite de plus en plus l'équilibre spontané des droits individuels dans la société et rend de moins en moins nécessaire la fonction essentiellement défensive de l'État. — M. Guyau conclut cette longue exposition de la morale anglaise en rattachant étroitement la doctrine de l'utilité à celle de l'évolution : « Les systèmes de Bentham et de Stuart Mill tendent évidemment à s'absorber dans le système plus vaste de M. Spencer, qui leur laisse une place en son sein et les complète sans les détruire. Les vrais représentants d'une morale rationnellement utilitaire ne sont plus les penseurs timides qui se font l'écho affaibli des Bentham ou des Stuart Mill ; ce sont les Darwin, les Spencer et ceux qui n'hésitent pas à suivre les maîtres dans la voie nouvelle qu'ils ont frayée.

II. Malgré l'originalité que M. Guyau a su déployer dans son exposition

1. Depuis que ces lignes ont été écrites, M. Herbert Spencer a fait paraître « The Data of Ethics ».

des doctrines, c'est surtout dans la partie réservée à la critique qu'il a fait preuve des plus rares qualités philosophiques. Non seulement il entre profondément dans l'esprit de chaque système, mais encore il y découvre et il en fait pour ainsi dire jaillir des conséquences inattendues. Sans cesser de demeurer conforme à leur plan général et primitif, la lumière qu'il y répand leur communique une couleur nouvelle et, les élargissant pour notre œil, y ajoute de nouvelles perspectives. Avec une admirable souplesse, son esprit se ploie à tous les principes et les suit dans leurs transformations les plus lointaines; il semble lui-même les provoquer à se développer, à se modifier sans se contredire, pour échapper aux objections dont il les menace, non moins habile à leur trouver des défauts qu'à leur prêter des ressources. Le secret de cette fécondité est peut-être dans la chaleur intérieure que donne l'ivresse de la pensée. Une sorte d'enthousiasme philosophique anime cette jeune et hardie intelligence, où abondent et s'improvisent sans effort les idées ingénieuses ou profondes, et fait pour elle de la critique, tâche ordinairement ingrate et maussade, une véritable création dont les systèmes qu'elle prend pour objet ne sont que l'occasion et la matière.

Une courte introduction précède l'examen et l'appréciation de la morale anglaise sous toutes ses formes. Tout en se défendant de réfuter une doctrine qui lui paraît sur plusieurs points parfaitement irréfutable, l'auteur se propose seulement d'en montrer les limites nécessaires au delà desquelles s'étend, quoi qu'elle fasse, cet inconnaissable qui échappe à la science positive, mais dont il faut bien que la pratique tienne quelque compte. Il laisse ainsi pressentir la conclusion qui ressort de toute sa thèse et qui, croyons-nous, est légèremeut sceptique : c'est que le problème essentiel, le problème moral subsistera toujours. N'est-ce pas dire que la morale est par essence destinée à rester toujours un problème?

La critique se divise en quatre livres, qui traitent successivement de la méthode morale, de la fin morale, de l'obligation morale et de la sanction morale.

Deux méthodes se disputent la morale, l'induction et l'intuition, qui correspondent à deux conceptions contraires de l'ensemble des choses, le naturalisme et l'idéalisme. Cependant, fidèle à la méthode de conciliation, M. Guyau s'efforce de diminuer l'intervalle qui les sépare. Il montre que la morale intuitive a commencé par être un catalogue d'intuitions immédiates, avant de devenir un vaste système de déductions, et que la morale inductive, d'abord exclusivement expérimentale avec Bentham, a fini par accorder, avec Stuart Mill et Spencer, une place de plus en plus large au raisonnement déductif. Une formule résume l'état actuel des deux morales : la morale *à posteriori* est une morale inductive déductive; la morale *à priori* est une morale intuitive déductive.

Le débat se concentre donc sur le premier principe, qui, selon l'une,

est obtenu par l'induction et selon l'autre par l'intuition. Ce principe sera pour l'une un simple fait donné empiriquement, pour l'autre une idée supérieure aux faits et qui doit être réalisée pour elle-même. La première ne peut entendre par devoir que la nécessité logique des moyens pour les fins ou des causes pour les effets; la seconde seule peut donner à ce mot un sens absolu et vraiment moral.

M. Guyau examine donc si l'induction peut justifier le principe suprême de la morale. Stuart Mill a prétendu prouver d'abord que le bonheur est désirable, ensuite qu'il est le seul objet du désir. Mais il a simplement prouvé que chacun désire le bonheur, non que tous doivent le désirer, et que le désir du bonheur peut être au fond de tous les autres désirs, non qu'il y est en effet. M. Spencer emploie une méthode plus hardie qui rattache ces inductions partielles à une induction aussi vaste que le monde même et leur communique ainsi l'universalité nécessaire. Mais comment démontrer que ces immenses hypothèses enveloppent bien l'universalité des choses et qu'il n'y ait au delà rien d'inconnaissable? La morale naturaliste repose donc sur un postulat métaphysique, tout comme la méthode idéaliste, avec cette différence pourtant que l'une peut voir ruiner son principe sans être ébranlée dans la multitude des observations qui lui servent de base, tandis que l'autre, une fois réfutée, verra tomber d'une chute commune et son principe et l'édifice entier des conséquences qu'elle y appuie. Si le point central de la morale intuitive était inébranlable, elle-même serait éternelle; mais trouver ce point est difficile et probablement impossible. Conclusion bien décourageante pour l'idéalisme et qui doit au contraire donner bon courage aux partisans du naturalisme.

M. Guyau aborde ensuite le problème de la fin morale et du critérium moral. La fin étant d'abord le plaisir, le critérium sera, d'après Bentham la quantité, d'après Stuart Mill la qualité. Puis la fin se transforme elle-même, et le critérium devient soit le bonheur de l'humanité, soit les lois nécessaires de la vie. Quatre phases différentes de la doctrine que M. Guyau examine successivement.

La critique de la morale arithmétique de Bentham est vraiment curieuse comme exemple d'une discussion subtile et pénétrante. Reproduire ici les tours et retours de cette multiple dialectique est impossible : il faut lire l'ouvrage même. Mais ce qu'on peut du moins noter en passant, ce sont les fines observations psychologiques dont l'auteur sème son argumentation : « deux petits plaisirs n'en valent pas un seul mathématiquement égal à leur somme, comme deux poèmes médiocres ne valent pas un poème de génie. Le plaisir étant déjà grand, l'addition d'un petit surplus de plaisir n'éveille nul désir. » Indiquons aussi le remarquable passage où l'auteur, opposant à Bentham la vieille doctrine stoïque, montre que l'idée même de notre puissance morale influe sur la force de nos plaisirs ou de nos douleurs. Il est donc impossible de calculer mathématiquement la quantité des jouissances et des peines.

Ne pourrait-on du moins calculer en gros, et remplacer l'arithmétique morale par la statistique morale? Mais, dans les cas exceptionnels, comment agir d'après une moyenne générale? Ces règles seront donc incertaines, et l'individu se trouvera placé entre la probabilité d'un plus grand avantage futur et la certitude d'un plaisir immédiat, sans qu'il existe dans le système une commune mesure du certain et du probable. En outre, des moyennes, insuffisantes pour les cas exceptionnels, ne le sont pas moins pour les hommes exceptionnels. Elles ne sont des lois que pour les gens médiocres. La morale de Bentham serait, si elle était possible, la morale de la médiocrité. Mais l'avenir, d'après Herbert Spencer, accroîtra de plus en plus les différences individuelles, et cela même, selon Stuart Mill, est un bien. C'est donc à chaque individu à se faire ses lois propres dans la poursuite de ce but commun, qui est le plus grand plaisir.

En dernière analyse, l'obstacle où échoue le benthamisme, c'est la qualité du plaisir irréductible à la quantité pure. Stuart Mill tourne l'obstacle en prenant l'idée même de qualité pour critérium d'un nouvel utilitarisme. D'abord, au point de vue de l'expérience, il croit constater la qualité spécifique des plaisirs ; ensuite, au point de vue de la raison, il prétend la démontrer et l'expliquer. L'objection générale de M. Guyau à la première partie de cette théorie, c'est qu'il est impossible d'apprécier la qualité d'un plaisir, abstraction faite soit de la quantité, soit surtout de la moralité; et il confirme cette objection en examinant tour à tour les plaisirs moraux, les plaisirs intellectuels et les plaisirs esthétiques. La supériorité qualitative que ces plaisirs paraissent avoir tient à leur association habituelle avec le sentiment et l'idée de la moralité. — Stuart Mill au fond n'en donne pas une explication différente, quand il la fait dériver « d'un sentiment de dignité que possèdent tous les êtres humains ». Mais cette dignité elle-même, comment l'expliquer, si elle n'est pas identique à la dignité morale? M. Guyau, complétant librement la doctrine de Stuart Mill, la fait consister dans la suprématie de l'intelligence sur la sensibilité. « La pensée ayant une dignité propre, un rang plus élevé que la sensibilité, les plaisirs qui en proviennent conservent cette dignité supérieure et ne peuvent être mis sur le même rang que les autres. » Mais les causes des plaisirs ont beau être différentes, les plaisirs ne peuvent jamais différer que par la quantité, et, pour tout autre qu'un idéaliste, ces causes ne peuvent devenir objet de désir et de volonté que dans la mesure même où elles nous procurent des jouissances. C'est pourquoi, dans la pratique, on ne saura comment discerner et mesurer cette qualité occulte, et Stuart Mill, nous l'avons vu, prend le parti désespéré de renvoyer le problème à une sorte de concile utilitaire. — Sur ce point, la critique de M. Guyau nous semble décisive.

Le critérium moral se transforme donc une fois encore : le bonheur de l'humanité se substitue au bonheur individuel. Mais cette substitution même est-elle légitime? Il faudrait démontrer non que le désir du

bonheur est général, mais que le bonheur général est désirable. Stuart Mill ne le fait pas. — Admettons cependant ce postulat. Nous retomberons dans la difficulté où est déjà tombé Bentham. Faut-il obéir toujours et quand même aux règles générales tirées de la moyenne des cas, ou les circonstances exceptionnelles n'autorisent-elles pas des règles exceptionnelles? M. Guyau approprie ingénieusement à l'utilitarisme l'argument sur lequel se fonde dans la morale de Kant l'immutabilité du devoir. Si chaque individu est maître d'obéir ou de désobéir aux règles générales, c'en est fait de leur efficacité et sur lui-même et sur autrui : elles doivent donc être considérées pratiquement comme inflexibles, les erreurs accidentelles qui pourront résulter de cette inflexibilité étant négligeables en comparaison de celles qu'entraînerait l'hypothèse contraire. A quoi M. Guyau répond qu'il faut bien adapter les règles aux circonstances, et que l'universalité de la règle est nécessairement relative à l'identité des circonstances. Vouloir appliquer la même règle à des circonstances différentes, c'est, comme l'a dit Stuart Mill, imiter les tacticiens allemands battus par Napoléon Ier. Voilà donc la morale échouée dans la casuistique.

Echapperons-nous à cet écueil en remontant, avec M. Spencer, aux causes nécessaires du bonheur, c'est-à-dire aux lois de la vie, et en substituant avec lui la déduction à l'induction? M. Guyau ne le croit pas : la terrible question des exceptions se pose encore à nous avec la même force. Et de quel droit interdire à l'individu l'examen de ce qu'il doit faire en chaque circonstance, alors qu'aux yeux mêmes de M. Spencer le progrès ne peut consister que dans l'indépendance croissante de l'individu ?

Donc, en dernière analyse, aucune des doctrines utilitaires ne nous présente ni de but certain ni de règle fixe. Explique-t-elle du moins l'obligation? C'est un second point que M. Guyau discute aussi consciencieusement que le premier.

Ainsi nous voyons tour à tour Bentham chercher le principe de l'obligation d'abord dans l'identité de l'intérêt social et de l'intérêt individuel, puis dans la crainte et la police sociale, puis dans la sympathie et l'opinion publique; Stuart Mill, d'abord dans l'association des idées et des sentiments qui identifie artificiellement les intérêts dans la pensée et transporte à l'intérêt social la force attractive de l'intérêt individuel, puis dans l'organisation sociale des intérêts et dans l'éducation utilitaire qui peut seule former et maintenir cette association; enfin MM. Darwin et Herbert Spencer, dans les impulsions héréditaires d'une moralité organique ou d'un instinct moral.

Mais ni Bentham, ni Stuart Mill, ni MM. Darwin et Herbert Spencer n'arrivent à mettre au service de leur idéal un motif capable, sinon de déterminer la volonté, du moins même de convaincre l'intelligence.

En effet, quand Bentham essaye de nous persuader que notre intérêt personnel est identique avec l'intérêt général, il confond l'identité immédiate et intime avec une solidarité lointaine et extérieure, et il a

une foi trop bénévole dans l'optimisme économique. Quant à la contrainte sociale, elle est actuellement bien inefficace dans une foule de cas : pour la rendre plus efficace, il faudrait la rendre despotique, mais alors même ses instruments et ses agents pourraient se retourner contre la société. Il ne suffit pas de multiplier les gardiens : *Quis custodiet ipsos custodes?* La sympathie enfin n'est ni universelle, ni régulière, ni certaine : l'opinion publique dans une société benthamiste sera peut-être fort sévère dans la forme; mais elle sera fort indulgente dans le fond. Et d'ailleurs, quand un vol par exemple est ignoré de tout le monde et qu'il apporte à son auteur aisance et considération, au nom de quel principe Bentham pourra-t-il l'interdire?

Stuart Mill supplée à l'insuffisance du mécanisme extérieur des lois économiques et des sanctions sociales par le mécanisme intérieur des idées et des sentiments.

Mais si l'identité des intérêts n'est pas nécessaire en effet, si l'association et l'habitude transforment seules en nécessité une simple liaison fréquente, du jour où cette illusion sera connue, ne sera-t-elle pas dissipée? La réflexion tend donc à défaire les liens que l'inconscience avait formés; et par suite l'obligation morale est un sentiment provisoire et destiné à disparaître tôt ou tard. Aussi Stuart Mill s'efforce-t-il de prévenir cette issue fatale en espérant, en prédisant une organisation parfaite de la société où les intérêts de chacun seraient effectivement unis à l'intérêt social. En attendant, que faire, et comment réaliser cet idéal de la société parfaite, s'il exige de nous le sacrifice de nos intérêts présents? Une fois réalisé, supprimera-t-il les inégalités sociales et avec elles l'envie? Pour organiser la société, il faut commencer par moraliser les individus. En dernière analyse, Stuart Mill recourt à l'éducation, dont la puissance lui semble sans limites; comme Owen, il veut « employer, entraîner » les êtres humains. Le principal moyen de cette éducation, Pascal l'avait déjà connu et recommandé : c'est la coutume. Le bouddhisme s'en est servi dans l'Inde, et non sans lui faire produire ses effets naturels, suppression de toute individualité, soumission à tout despotisme. En vain essayerait-on de les pallier en faisant de l'intérêt général un dieu et de l'utilitarisme une religion. Le sentiment religieux ne peut suppléer le sentiment moral, et il lui faut un autre objet que le plaisir.

MM. Darwin et Herbert Spencer cherchent plus loin que l'individu, dans ses ancêtres humains ou même animaux, l'origine de ce sens ou instinct moral qui nous obsède et tantôt nous empêche, tantôt nous contraint d'agir. La moralité devient ainsi une sorte d'hallucination organique et héréditaire. Mais l'hallucination peut être inconsciente ou consciente. Une fois consciente, elle n'est plus incurable. Plus nous croirons au système, plus il contribuera à chasser de notre âme ce par quoi il espère nous contraindre à le suivre. Et qui sait même si cet instinct moral ne finira point par être résorbé et annulé, lorsque l'intelligence en aura reconnu l'inutilité? L'histoire naturelle nous offre en

tout cas des faits analogues, par exemple, dans les fourmis paresseuses, et certains criminels ne sont que « des sceptiques qui pratiquent ». — A quoi M. Spencer répondrait sans doute que M. Guyau s'exagère la puissance de la réflexion individuelle. L'individu, que des siècles ont fait, ne peut se défaire lui-même en un jour.

La critique des théories anglaises sur la sanction morale traite d'abord de la responsabilité morale, puis de la responsabilité sociale. La première partie en est incomplète : des quatre points indiqués dans le sommaire du premier chapitre, deux seulement sont développés dans le texte même. Cette omission a sans doute échappé à l'auteur pendant l'impression de son livre. Nous regrettons fort l'appréciation de la théodicée utilitaire dont elle nous prive.

La théorie de la responsabilité morale ne peut consister pour Stuart Mill que dans la genèse psychologique du sentiment de la responsabilité. Mais cette genèse, que M. Bain s'est en vain efforcé de compléter, réduit le sentiment à une sorte d'illusion de la conscience, et tend pratiquement à le supprimer. Il ne saurait être question, dans la doctrine utilitaire, que d'une responsabilité purement sociale. Comment donc justifier le châtiment légal ? Stuart Mill invoque d'abord le profit du coupable, M. Guyau lui répond vigoureusement que le seul profit réel pour l'individu, c'est de suivre son intérêt. Reste donc l'intérêt social. Il faut bien reconnaître que les peines légales conservent leur raison d'être, même dans l'hypothèse déterministe où se placent les utilitaires, et la plupart des objections qu'on leur oppose sur ce point sont sans fondement. Mais voici l'objection nouvelle et profonde que leur oppose M. Guyau : l'idée même de la nécessité universelle et de l'irresponsabilité personnelle, qui fait le fond du système utilitaire, n'enlèvera-t-elle pas au châtiment son apparente justice et par suite ne diminuera-t-elle pas son efficacité ? Le coupable ne verra donc dans la sanction sociale qu'une lutte de l'intérêt contre l'intérêt, et lui aussi invoquera contre la société la maxime : « œil pour œil, dent pour dent. » La vraie punition, la punition idéale, est celle que la volonté accepte et s'approprie, au lieu de la subir passivement.

La conclusion de l'ouvrage est un essai de conciliation entre les doctrines utilitaires et évolutionnistes de l'Angleterre contemporaine et cet idéalisme élargi et renouvelé dont les écrits d'un éminent penseur français, M. Fouillée, contiennent la vive et éloquente exposition. Le tort des utilitaires, d'après M. Guyau, « c'est d'avoir peu compris et peu tâché de comprendre le système adverse dans son sens le meilleur, de s'être enfermés dans leur pensée propre sans pénétrer la pensée d'autrui. » Ils n'ont guère connu et réfuté que les morales intuitionnistes et mystiques qui placent le bien en dehors de nous, dans une sorte d'idéal transcendant ; et par là, il faut bien le dire, ils ont contribué à épurer le véritable idéal moral en le forçant à se séparer de tout élément étranger. Mais il reste en face d'eux une autre morale, « celle qu'entrevirent Zénon et Epictète, et dont Kant jeta les premiers fondements : »

son principe est la volonté autonome, la liberté morale se commandant à elle-même et trouvant en soi sa force et sa fin. L'auteur, qui semble opposer cette doctrine à celle des empiriques anglais, comme la seule capable de lui tenir tête, la résume brièvement, non sans laisser dans un certain vague cette idée même de liberté qui en est pourtant la clef de voûte. Il fait remarquer, d'après M. Fouillée, que si la liberté n'est pas la cause initiale de nos actes, elle peut du moins en être le but final, et qu'ainsi transformée en idéal elle tend à se réaliser elle-même. Mais cet idéal de la liberté, en quoi consiste-t-il? Ce ne peut être évidemment dans une indépendance absolue à l'égard de tout motif : cet idéal d'indifférence et d'indétermination est chimérique. Il consiste, nous dit M. Guyau, dans l'indépendance de l'être par rapport aux tendances inférieures, autant dire dans la prédominance des tendances supérieures. Mais comment distinguer dans un être l'inférieur et le supérieur, et cette distinction même ne sera-telle pas toute relative aux conditions d'existence qui lui sont propres? M. Guyau croit qu'on peut admettre un idéal de liberté commun à tous les êtres. Soit, mais encore faut-il le définir. Avec la meilleure volonté du monde, il est difficile de voir une définition dans ces expressions vagues et tautologiques : « le développement de toutes les puissances contenues en chacun des êtres qui composent l'univers, et comme conséquence l'union de tous avec tous, la concorde, l'harmonie, ou encore, pour employer le mot le plus compréhensif possible, l'universelle liberté. » Cette indétermination peut-être inévitable de l'idéal de liberté est sans doute une des objections que M. Guyau se réserve de faire à la doctrine de M. Fouillée; car, si elle inspire son appréciation de l'utilitarisme, elle n'est cependant à ses yeux qu'un point de vue provisoire, et il garde jusqu'au bout cette attitude énigmatique d'un esprit qui se prête généreusement à toutes les idées sans se donner à aucune. Il ne se place donc au centre de perspective de la morale idéaliste que pour mieux voir les défauts de la morale naturaliste; mais il est prêt aussi à se transporter au point opposé, pour mieux voir ceux de la morale idéaliste. Cette méthode de conciliation ne ressemble-t-elle pas beaucoup à la politique d'équilibre?

C'est donc au nom d'un idéal moral, plus ou moins vaguement entrevu et poursuivi par l'humanité, que M. Guyau critique l'utilitarisme; il nous montre l'humanité unie et constante dans la volonté de cet idéal, à travers toutes les variations et les divergences d'idées et de sentiments; il nous montre l'utilitarisme lui-même se transformant sans cesse pour faire rentrer dans son sein cette notion de moralité désintéressée qu'il en avait d'abord exclue. Là est le défaut capital du système. Si les idées de désintéressement, de devoir, de moralité sont absolument vides de tout contenu, il faut le dire franchement et les répudier sans retour; il faut renoncer à fonder une morale proprement dite. Et pourtant on veut conserver ces beaux noms et ces beaux sentiments, amour de l'humanité, amour de la vérité, amour du progrès

et de l'ordre futur. Mais de l'amour de soi comment faire sortir autre chose qu'un altruisme inconscient et machinal, ou qu'un égoïsme hypocrite et « diplomate » ? Et comment aussi aimer la vérité de cet amour persévérant et courageux qu'elle demande, si l'on en mesure le prix au plaisir ou à l'utilité qu'elle procure ? Où trouver la force de la défendre aux dépens même de sa sécurité et de son bonheur ? Pareillement, cet idéal de l'humanité et de la nature parfaite que l'évolutionisme nous fait apercevoir dans l'avenir et qu'il nous convie à réaliser, outre qu'il est incertain et éphémère, en quoi nous intéresse-t-il, nous hommes d'aujourd'hui, êtres imparfaits vivant dans un milieu imparfait ? Et pourquoi prendrions-nous l'initiative d'un désintéressement qui nous sera probablement nuisible sans être certainement utile aux hommes de l'avenir ? Aussi la conclusion pratique de l'utilitarisme, c'est le sentiment d'une radicale impuissance, c'est la défiance de soi, le découragement, le désespoir. « Si l'homme est incapable de poursuivre et atteindre d'autre fin que le plaisir, est-ce bien la peine de vivre ? » En dernière analyse, la doctrine la meilleure et la plus vraie est celle qui donne à l'être humain le plus de force morale. Or l'utilitarisme nous refuse la puissance même de vouloir et nous enchaîne invinciblement à l'instinct et à la nature. Mais en nous est, ce semble, une conscience capable de dissoudre l'instinct en le pensant, une volonté capable de s'élever au-dessus de la nature et d'élever la nature même à sa suite dans l'élan qu'elle s'imprime vers un idéal supérieur.

Telle est la conclusion de ce remarquable livre. Elle respire une éloquence chaleureuse et persuasive ; et le sentiment le plus ardent de cet idéal de dignité et de dévouement que la doctrine utilitaire essaye en vain de remplacer ou de retrouver la pénètre et l'anime tout entière. Pourquoi faut-il qu'une sorte de nuage enveloppe encore cet idéal d'une demi-obscurité mystique ? Le cœur le pressent, la volonté s'élance vers lui ; mais ceux qui prétendent le définir se troublent et balbutient : Les mots de liberté, d'indépendance, de perfection, cachent mal l'indétermination d'idées qui se dérobent à toute analyse et à toute formule scientifique. De là un doute suprême qui pèse encore sur l'âme, après ce long voyage à travers tous les systèmes, et qui ne semble pouvoir se dénouer que par un acte de la volonté et par une sorte de parti pris moral : lequel est le vrai, de l'égoïsme ou du désintéressement, de la réalité précise et vérifiable ou de l'idéal vague et indémontrable ? Mais, si c'est là qu'aboutit le problème moral, en faut-il donc conclure qu'il est scientifiquement insoluble, que la foi seule le résout pratiquement, et que longtemps encore, sinon toujours, la philosophie devra écrire sur l'invisible autel où l'humanité adore l'idéal moral : « Au Dieu inconnu ? »

EMILE BOIRAC.

Sophie Germain : Œuvres philosophiques, suivies de pensées et de lettres inédites, d'une notice sur sa vie et ses œuvres, par Hte Stupuy. Paris, Paul Ritti. 1879.

Le nom de Sophie Germain, estimé des mathématiciens, était à peu près inconnu des philosophes. Une note d'A. Comte dans la quinzième leçon du *Cours de philosophie positive*, quelques lignes de M. Ravaisson dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, le recommandaient seules à l'attention, et ces deux recommandations, d'origine si diverse, également favorables, n'étaient pas sans laisser une grande incertitude sur les véritables affinités philosophiques de l'auteur des *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres*. Il était difficile de la dissiper par la lecture du livre, car la première édition, parue en 1833, était introuvable. On vient de le rééditer, en y joignant, avec des pensées et des lettres inédites, une intéressante notice de M. Hte Stupuy sur la vie et les œuvres de l'auteur. C'est un service rendu à la mémoire d'une femme éminente, dont le nom ne doit pas tomber dans l'oubli, et à ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées générales.

Le livre de Sophie Germain, quelle qu'ait été l'époque de sa composition, a une date marquée dans la succession des systèmes ; pour qui le comprend, il est une synthèse à larges traits des doctrines qui allaient bientôt se disputer la prééminence. Par certains côtés, il prépare la philosophie positive, et par d'autres il se rattache à cette philosophie rationnelle, qui, sans renouveler le scepticisme d'un Protagoras ou l'idéalisme d'un Parménide, prétend trouver dans l'homme la mesure de la vérité.

D'une manière générale, l'objet de Sophie Germain est de montrer qu'en toutes ses œuvres, science, littérature, beaux-arts, l'esprit humain suit de certaines règles communes, dont l'action est partout manifeste, bien que la trace n'en soit pas partout également accusée. Rien de plus divers, ce semble, que la construction d'un problème de géométrie et la composition d'un poème. Mais cette diversité recouvre des procédés généraux et semblables : l'unité du sujet, l'ordre et la proportion des parties, toutes choses sans lesquelles l'œuvre scientifique ou littéraire est dépourvue de cette vérité qui en fait la durée. La raison et le goût sont donc moins dissemblables qu'il ne semble. Le savant et l'artiste commencent par poser une question ou concevoir un sujet : ils imaginent ensuite les moyens les plus propres à résoudre l'une ou à réaliser l'autre ; puis ils les disposent dans un ordre déterminé par l'idée maîtresse, observant entre eux cette juste proportion qui résulte de leurs rapports avec la pensée principale, et de la sorte ils témoignent, entre la science et les arts, d'une communauté d'origine et de nature que rien ne voilait encore au premier jour de la sagesse humaine, où l'imagination était tout, mais qu'un progrès continu dans les diverses branches du savoir a fait méconnaître, en accentuant des différences, d'abord à peine entrevues.

Mais ces généralités sur la parenté des sciences et des arts ne sont pas la partie la plus importante et la plus durable de l'œuvre de Sophie Germain. Présentées avec la largeur un peu vague d'une synthèse universelle, elles passent bientôt aux arrière-plans du livre, pour faire place à des considérations plus profondes sur la marche historique, le caractère et la nature de la science.

Sur le premier de ces points, les vues de Sophie Germain offrent de saisissantes analogies avec celles d'Auguste Comte. S'est-elle inspirée de la philosophie positive? On ne saurait le décider. Le premier volume du *Cours de philosophie positive* parut en 1830, un an seulement avant la mort de Sophie Germain; mais le plan général en avait été livré au public dès 1826. Toutefois on ignore à quelle date furent écrites les *Considérations sur l'état des sciences et des lettres*. Il y a peut-être seulement dans les analogies que nous allons signaler une de ces coïncidences qu'expliqueraient une inspiration plus éloignée, celle de Condorcet et de Turgot, par exemple, et la communauté des mêmes études mathématiques. — Sophie Germain distingue, comme Auguste Comte, dans l'évolution de la science, plusieurs stades successifs, et elle les caractérise en des termes qui plus d'une fois rappellent les pages si connues de la première leçon du *Cours de philosophie positive*. D'après elle, l'homme a commencé par étendre son existence sur tout ce qui l'entourait; il a cherché partout sa propre image : il a personnifié les êtres inanimés ; il a doué d'un corps les êtres intellectuels, enfants de son imagination. — N'est-ce pas, au mot près, l'état théologique d'A. Comte? — Puis, quand l'observation eut décelé dans la nature l'existence de lois immuables, incompatibles avec une multitude de volontés discordantes, l'homme dit alors : « Un seul être a voulu l'univers, et il le gouverne; ses volontés sont immuables. » N'est-ce pas cette phase de l'esprit théologique, où, d'après A. Comte, les volontés dispersées se concentrent et s'ordonnent sous la suprématie d'une divinité unique et centrale? — Mais, comme la volonté n'est pas dénuée d'arbitraire, l'esprit philosophique en vint bientôt à chercher un plus ferme appui : il chercha partout les lois de la nécessité ; il conçut une dépendance mutuelle entre tous les faits ; il les coordonna suivant ses convenances intellectuelles, comblant les lacunes qu'ils offraient à l'aide de conceptions dont l'objet était d'introduire dans les phénomènes l'unité, l'ordre et la proportion. — N'est-ce pas l'état métaphysique d'A. Comte? — Enfin, grâce aux progrès incessants de l'observation, l'esprit humain abandonne les métaphysiques ténébreuses; à la poursuite stérile du *pourquoi* il substitue la recherche féconde du *comment*. Le jugement, longtemps précipité en avant de l'expérience, par l'imagination et le sentiment de l'unité de l'être, revient à l'expérience ; les seules conceptions qu'il applique désormais aux faits sont les conceptions mathématiques ; après avoir observé les liaisons des phénomènes, il en mesure les rapports et inaugure ainsi cette façon positive de penser, dont Sophie Germain fait dater l'avènement du temps de Galilée, de Descartes et de Newton.

Le rapprochement peut être poussé plus loin. Comte a placé au sommet de la hiérarchie scientifique, mathématique, astronomie, physique, chimie et biologie, une science nouvelle, la sociologie, où les problèmes relatifs à la vie morale et sociale de l'homme sont traités par les procédés des sciences positives et ne peuvent être résolus sans le secours des sciences plus bas placées dans l'échelle scientifique. — De même, Sophie Germain, dominée par cette pensée que tous les faits, même les plus dissemblables, sont régis par des lois communes, que toutes les choses, même les plus différentes, ont entre elles des rapports d'ordre et de proportion, a rêvé d'appliquer les formules mathématiques aux questions sociales et politiques. Il faut, sur ce point, citer ses propres paroles :

« L'analogie qui se fait remarquer entre les différents objets dont nous avons connaissance ne se borne pas à un seul point. On pourrait affirmer, par exemple, que la mécanique rationnelle tout entière offre avec les sciences politiques des ressemblances telles que les théorèmes dont se compose la première deviennent, par rapport aux secondes, des propositions dont la vérité est incontestable. Ainsi l'équilibre entre plusieurs forces vient de ce que l'action des unes est supposée de direction contraire et égale en puissance à celle des autres. Elles se composent et se décomposent; elles produisent alors des résistances dans un sens qui n'est pas celui de leur action directe. La même chose a lieu à l'égard des forces qui naissent de l'état de société. Si elles sont opposées de direction et égales en puissance, l'état de repos se maintient de lui-même. Il y a de l'art à changer le sens dans lequel elles agissent, en leur opposant des obstacles. Le parallélogramme des forces pourrait servir d'emblème à ce genre d'adresse.

« Lorsqu'un système est en repos, cet état peut être dû à des conditions essentiellement différentes. Si une cause extérieure vient à agir sur le système, ou il tendra à reprendre sa position initiale, et l'équilibre se rétablira au moyen d'oscillations dont l'amplitude diminue à chaque instant ; ou bien le mouvement communiqué éloignera de plus en plus le système de sa position initiale, et ce système ne revient à l'état de repos qu'après être parvenu à une situation entièrement différente.

« Les deux cas d'équilibre stable et d'équilibre non stable se font également remarquer dans l'état social. On voit des causes propres à l'agiter, produire tantôt de légers mouvements qui cessent d'eux-mêmes, tantôt des révolutions complètes, qui ne permettent à l'état de paix intérieure de renaître qu'après de grands changements dans l'ordre social.

« Si l'on veut pousser la comparaison plus loin, l'analogie ne se démentira pas. L'équilibre stable a lieu lorsque tous les points du système ont atteint la situation qui convient à leur tendance naturelle. L'état de tranquillité est durable, lorsque tous les individus qui composent la société sont dans la situation qui convient à leur ten-

dance naturelle. L'équilibre est non stable, quand il est établi sur un point où il ne peut subsister qu'autant de temps qu'il est à l'abri de tout choc. Le moindre dérangement venant à rendre aux points qui le composent la liberté de se mouvoir dans la direction de leur tendance naturelle, l'état initial doit finir par être changé en un état opposé au premier ; en sorte que le mouvement ne puisse cesser avant que ce nouvel état, qui n'est autre que celui qui constitue l'équilibre stable, ait remplacé l'état initial.

« Les Etats gouvernés sans égard aux tendances sociales conservent la tranquillité intérieure aussi longtemps qu'aucun événement ne vient agiter les esprits ; mais la moindre circonstance suffit pour ébranler la société jusque dans ses fondements. Nous voyons alors chaque volonté individuelle recevoir une impulsion nouvelle, et les mouvements qui en sont la suite subsister jusqu'à ce que l'Etat, reconstitué sur des bases plus solides, offre à chacun les garanties dont il avait senti le besoin. »

Mais où l'analogie cesse avec les doctrines positivistes, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer l'origine de la science. Pour A. Comte, l'esprit humain, dans la période théologique et dans la période métaphysique, prend ses créations subjectives pour des réalités ; il conçoit le monde à son image. Dans l'état positif, il redresse cette fausse perspective et reçoit du monde l'image de la réalité. Pour Sophie Germain, au contraire, en tout état, l'esprit porte en lui-même le modèle du vrai, et sa méthode constante est de transporter hors de lui-même les lois de sa propre existence ; si parfois il lui arrive de reporter à lui des compléments dont les objets extérieurs lui ont suggéré l'idée, il n'en reste pas moins le type sur lequel il conçoit tous les êtres. La chose est évidente pour ces temps d'imagination où il peuplait l'univers de légions de divinités et d'abstractions réalisées ; elle est vraie aussi pour ces temps de réflexion et d'expérience où, chassant tout fantôme, il voit la nature à nu. C'est que la science n'est pas simplement la collection des faits. Science veut dire théorie, et, si la science est menteuse quand elle contredit les faits, les faits à eux seuls ne l'engendrent pas. Il faut qu'en eux nous ayons saisi l'unité, l'ordre et la proportion, choses que nous révèle le sentiment de notre existence et par lesquelles nous sommes vraiment le type de la vérité.

Ces conditions de toute existence, que nous sentons en nous, et dont le sentiment nous porte à concevoir toutes choses par analogie avec nous-mêmes, quelles sont-elles ? Sur ce point, la pensée de Sophie Germain s'inspire de ses objets de prédilection, les mathématiques. Ces sciences, l'esprit se plaît à les considérer, parce que, par elles, il entre dans l'intime possession de l'être nécessaire et de la vérité pure. Qu'y voyons-nous en effet ? De la définition d'une essence, dérive, par une suite ininterrompue de conséquences, une série de vérités qui ont pour raison l'essence définie. Dans cet ensemble, l'esprit saisit à la fois l'unité, l'ordre et la proportion des parties ; c'est pour lui un fait unique, une vérité totale, malgré le démembrement

apparent qu'elle subit, car d'une seule réalité jaillissent toutes les réalités liées à elle par une essence commune. La langue des calculs est donc la langue de la raison dans toute sa pureté. « Elle interdit la divagation ; elle signale l'erreur involontaire. Il faudrait ne pas la connaître, pour essayer de la faire servir à l'imposture. Elle reproduit dans toutes ses conséquences le principe qui lui a été confié. Elle peut servir à prouver que l'unité d'essence, l'ordre et les proportions du sujet que l'esprit humain cherche obstinément dans tous les objets de son attention, n'expriment pas seulement les conditions de notre satisfaction intellectuelle, mais qu'elles appartiennent à l'être ou à la vérité. »

Les mathématiques sont donc le type de la science. Pourtant, hors d'elles, nous ne voyons plus que des êtres dépendants et des vérités partielles. Mais nous avons l'intime conviction, puisée dans le sentiment même de notre être, qu'au fond toutes choses se ramènent à une seule. De tout temps, les hommes ont cherché l'unité de l'être, et cette pensée constante a été clairement exprimée par d'Alembert lorsqu'il a dit : « L'univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul coup d'œil, serait un fait unique, une grande vérité. » Aussi en venons-nous peu à peu à considérer ces vérités partielles comme des fragments d'une vérité totale et unique, de laquelle elles dérivent, comme les conséquences d'une définition.

Là est la raison de notre tendance à chercher les causes des phénomènes. Cette tendance est une preuve de notre infirmité. Pour qui verrait les choses d'une façon totale et complète, la question de la causalité ne se poserait pas dans les termes où elle se pose. « Supposons que, au lieu d'envisager l'équation du cercle, nous soyons frappés d'une des propriétés des sinus et des cosinus. Nous pourrions bien demander pourquoi cette propriété a lieu en effet, car alors nous n'aurions sous les yeux qu'une partie du sujet. Mais, si nous remontons jusqu'à la première expression de la courbe, notre curiosité est pleinement satisfaite ; nous avons défini l'essence ; nous voyons une existence complète. » Hors de nous, l'objet que nous examinons ne se présente jamais dans son entier. Il s'offre à nous « avec le caractère fractionnaire ; nous demandons quelle en est l'unité. Nous le voyons comme étant une partie ; nous cherchons le tout auquel cette partie appartient. » De là vient aussi, pouvons-nous ajouter à cette profonde pensée, que, dans le monde des phénomènes, nous ne saisissons jamais de causes productrices, mais des antécédents invariables ; en allant de cause en cause, nous étendons le réseau de la nécessité, et nous réduisons les uns aux autres les phénomènes les plus divers, poursuivant toujours, sous les différences, l'unité pressentie.

Mais ce type de vérité, d'après lequel nous jugeons toutes choses, est-il l'expression de conditions absolues de l'existence, ou au contraire celle d'une nécessité purement intellectuelle, qui nous astreindrait à des façons constantes de nous représenter et de penser les choses,

sans enchaîner peut-être les choses en elles-mêmes ? Sur ce sommet de la recherche philosophique, la pensée de Sophie Germain, jusqu'ici ferme et précise, paraît moins assurée. A vrai dire, elle parle souvent de l'absolutisme des nécessités logiques, et elle demande si l'on peut douter que le « type de l'être ait une réalité absolue, lorsqu'on voit la langue des calculs faire jaillir d'une seule réalité dont elle s'est emparée toutes les réalités liées à la première par une essence commune; » elle déclare que notre type du vrai est le type de l'être, et, chemin faisant, elle n'est pas sans opposer quelques objections à la critique de Kant. Toutefois elle reconnaît « que l'opinion qui attribue à l'être, considéré en lui-même, l'unité, l'ordre, les proportions que nous cherchons dans tous les objets qui fixent notre attention, » repose sur des inductions et non sur des fondements *à priori*, et elle nous refuse la possibilité de trancher la question de savoir si le monde est tel que nous le pensons : « S'il nous était donné, dit-elle, de pénétrer la nature des choses; si les observations, les réflexions, les théories qui composent notre richesse intellectuelle n'étaient pas de l'homme, nous choisirions avec certitude entre ces deux propositions; ou le type que nous trouvons en nous-même et dans les objets extérieurs nous révèle les conditions de l'être; ou ce type, nous appartenant en propre, atteste la manière dont nous pouvons comprendre les possibles. Cette haute connaissance nous est à jamais interdite. » Par là, elle nous semble incliner, à son insu peut-être, vers la philosophie kantienne, que d'ailleurs, à son époque, on connaissait trop mal en France, pour qu'elle ait pu se rendre compte des affinités secrètes qui l'y rattachaient.

LOUIS LIARD.

J.-J. ROUSSEAU JUGÉ PAR LES GENEVOIS D'AUJOURD'HUI. In-8°, 295 p. Genève et Paris, Sandoz.

Ce volume est un recueil de six conférences faites à Genève le 2 juillet 1878 en l'honneur de Rousseau, à l'occasion de son centenaire. Il ne faut pas y chercher une série de documents nouveaux sur la vie ou les écrits du philosophe si soigneusement étudié, depuis Musset-Pathay, par de scrupuleux biographes. C'est un livre de souvenirs, une sorte de *keepsake* national, composé par les compatriotes du citoyen de Genève, et digne d'être lu de tous, amis ou ennemis. Les auteurs de cette publication ont voulu retracer brièvement et expliquer cette grande personnalité, ses idées, son influence sur toutes les formes de notre vie spirituelle. Louons-les de n'avoir point fait œuvre de panégyristes, tout en s'inspirant sans cesse de l'esprit de justice historique : par ce caractère de sage impartialité, ces études constituent un loyal hommage du XIXe siècle à la mémoire de Rousseau.

I

La première que nous signalerons est celle de M. F. Amiel, où l'organisation morale de Rousseau, sa *Caractéristique générale*, a été habilement analysée. Bien entendue, appuyée sur une connaissance exacte des sciences biologiques et de leurs procédés, cette psychologie des caractères serait, avec la psychologie des races, un précieux complément de la psychologie générale : elle formerait vraiment cette « histoire naturelle des esprits », comme on l'a appelée, qui remonte aux origines de toute individualité éminente, en rassemble les éléments formateurs dus à la naissance, ou à la nature, au milieu, aux circonstances accidentelles; détermine le produit, la résultante de ces conditions concourantes, et de cette cause générale redescend aux effets, c'est-à-dire aux pensées, aux sentiments, aux productions scientifiques, littéraires ou artistiques de l'homme. L'étude de M. Amiel, sans atteindre à cet idéal, est cependant une sérieuse contribution à cette psychologie biographique.

L'âpreté, la bizarrerie de Rousseau, si discutées par ses contemporains étonnés, ne furent point son humeur naturelle. C'était une âme excitable au plus haut degré, comme son organisme maladif, dès l'origine agitée d'élans voluptueux, imprégnée d'ardeurs héréditaires : nature combustible et rêveuse à la fois, contraste familier chez les artistes et les poètes, tenant de la femme et de l'enfant, avec un penchant significatif à la concentration sur soi. Ce qui domine en lui, c'est le « cœur sensible, pétri d'amour, » qu'il hérita de ses parents, caractères héroïques à leur manière, dont « les amours avaient commencé presque avec leur vie ». Ce fils d'horloger, petit-fils de ministre calviniste, garde de sa mère le tour d'esprit aigu, imaginatif et aventureux, tempéré longtemps par une sorte d'indolence physique. Ce n'est point le Genevois classique; il s'en distingue par la différence de proportion des éléments combinés et par l'adjonction d'un facteur nouveau, étant par ses ancêtres, réfugiés à Genève pour cause de religion, « de souche gauloise et même parisienne. »

« Son organisation est particulière. Il a toutes les perceptions subtiles et bien ouvertes au monde extérieur; c'est un homme de fine sensation. Mais la sensation chez lui est dominée par le désir, le désir vif, impétueux, impatient, bouillonnant. Son humeur est mobile comme l'onde, son tempérament inflammable; il a les appétits nombreux, les sensations fortes, les résolutions précipitées. — S'animer modérément n'est pas une chose en sa puissance; il faut qu'il soit de flamme ou de glace : quand il est tiède, il est nul. — C'est un homme de passion. »

Dans un siècle où la sensibilité à fleur de peau était une mode, Rousseau connut toutes les profondeurs du sentiment : il fut ému ou attendri jusqu'à l'exaltation, jusqu'aux plus belles effusions lyriques, mais

toujours en méditatif; ses transports partent d'un cœur violemment remué, trahissent une commotion longuement ressentie dans tout l'être, lente à envahir les régions sereines de l'esprit, et d'abord muette. « Ce qui chez lui enveloppe encore l'imagination et l'aiguillonne, c'est la sensibilité. Avide d'émotions, impressionnable à l'extrême, toujours vibrant et agité, palpitant d'inquiétude ou d'espoir, ce cœur, que tout ébranle, affecte, bouleverse ou transporte, frémira sans cesse comme la feuille du tremble, se crispera comme le tissu de la sensitive. Rousseau est par-dessus tout un homme de sentiment, ce qui n'est pas la même chose qu'un homme de dévouement et de tendresse. » Le fait est à noter, car tout mode de penser original dépend d'une manière de sentir liée elle-même à l'organisation nerveuse : c'est le bas-fond d'où sort l'être moral. Chez Jean-Jacques, le cerveau, comme atteint de la langueur de tout le corps, n'entrait en mouvement qu'échauffé par le cœur. « On dirait, remarquait-il, que mon cœur et ma tête n'appartiennent pas au même individu. Le sentiment, plus prompt que l'éclair, vient remplir mon âme; mais, au lieu de l'éclairer, il me brûle, il m'éblouit. Je sens tout, et je ne vois rien. » Cette soudaineté, cette fougue de sensibilité paralysent en effet les images mentales, entravent la formation de l'idée. Ceci explique son développement tardif. Mais que l'étincelle tombe sur cet amas de matières inflammables, de dispositions sourdes, d'idées latentes lentement mûries par une pénible expérience, et cette intelligence embrasée rayonnera en lointaines clartés.

A cela se réduit sa dot primitive, ce qu'il doit à la naissance, hérédité ou innéité, ce qui constitue son idiosyncrasie morale. Son éducation, toute de laisser aller, n'a garde d'en redresser la pente naturelle : « Rousseau a été mal élevé, ou plutôt il n'a pas été élevé. Il n'a pas connu la douce règle de la famille, ni la ferme discipline de l'école. Il n'a jamais obéi. Il a été mal entouré à peu près toujours. Il a dû grandir presque à l'abandon. Tour à tour flâneur, apprenti, mais sans protection ni direction, il s'évade enfin de son atelier comme d'une geôle, et le voilà avant seize ans coureur de grands chemins. Il emporte, avec ses souvenirs d'enfance, le goût de la musique que lui a donné sa tante Suzon, l'amour de la campagne pris à Bossey, la pratique de la gravure et du dessin acquise chez son patron, l'admiration des héros antiques qui lui vient de Plutarque, le penchant au romanesque qu'il tient de *l'Astrée*, l'impression d'une religion grave, d'institutions libres, de mœurs austères, impression que lui a laissée sa petite patrie et qui ne s'effacera plus de sa mémoire. » Lot bien faible, en vérité, pour se faire dans le monde une place, que Rousseau chercha vingt-deux ans (jusqu'en 1750), livrant aux expériences les plus diverses son talent d'une docilité merveilleuse, et soutenu au milieu des plus rudes épreuves par cette sorte de foi naïvement entêtée, imprévoyante, qui est le courage de l'autre sexe. Ajoutez que Rousseau, même à trente ans, en partie à cause de l'invincible paresse dont il

s'accuse, n'apportait avec lui à Paris ni le goût ni le souci des habitudes mondaines, nécessaires au sein de la société la plus polie, la plus raffinée qu'il y eut jamais.

La faculté d'accommodation aux milieux qui sauve en tout état de cause un Gil Blas ou un Figaro lui manquait totalement. L'infirmité congénitale dont il souffrait le condamnait à peu fréquenter les réunions brillantes : sa gaucherie et l'embarras d'esprit dont il y faisait preuve, même en cénacle d'amis, irritaient son amour-propre et contribuaient à fortifier son penchant à l'isolement. De là toute une révolution intérieure. Il se renferme davantage en lui-même, il s'isole, et l' « ours » de Mme d'Epinay, admirateur passionné de Robinson, émigre de la ville pour regagner les champs et les bois. Quoi d'étonnant si son caractère concentré s'y exalte encore, si son moi débordant s'y gonfle jusqu'à l'exagération? L'homme assez personnel pour renoncer aux servitudes de la vie sociale ne saurait être moins personnel dans ses écrits. Habitué à n'entendre que les chuchotements de son cœur, à subir la tyrannie de son imagination, à refléter dans les choses les affections de son âme avivées par les joies ou les tristesses de chaque heure, il verra tout graviter autour de lui, le peuple d'en bas et l'aristocratie d'en haut, les institutions, les mœurs, les goûts de cette société si voisine de lui et si étrangère. En même temps, par un retour secret sur lui-même, il se compare à ceux qu'il voit; il analyse en psychologue exercé, il juge en moraliste ardent : pourquoi dans ce cerveau si bien préparé ne germerait pas l'idée des réformes nécessaires? Ce rêveur a en lui l'étoffe d'un systématique. Ce poète est un dialecticien, plus que cela, un apôtre; ce solitaire romanesque doit être un réformateur littéraire, social, politique, religieux, parce qu'il est un idéaliste de génie dont le moi contient un monde nouveau.

Telles sont les lignes générales de cette curieuse physionomie, à l'heure où elle se fixe : qualités et défauts, dus à la naissance, développés par l'éducation ou par les accidents de la vie, aboutissent nécessairement et naturellement à ce « produit psychologique », suivant l'heureuse expression de M. Amiel. Mais en même temps l'homme explique l'œuvre; il en est le texte et le sujet; tous ses écrits se ramènent à la même préoccupation intime : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature... Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. » Voilà le métaphysicien, continuateur de Descartes, dont il achève la philosophie du moi en appliquant la même méthode intuitive et géométrique à la reconstruction sociale. Durant les longues promenades à travers les allées des bois, la singularité de sa vie aidant, son opposition avec son siècle prend les proportions d'un système, et c'est lui qu'il propose en exemple, non à ses contemporains, mais à la postérité.

« Ses contemporains déclaraient qu'il ne ressemblait à rien; lui, sent de même qu'il n'est le pareil de personne. Il en conclut qu'il pourrait

bien être l'exemplaire de ce qu'il cherche, l'homme primitif, un peu déformé sans doute par les circonstances sociales, mais heureusement encore reconnaissable. Ainsi, par bonne fortune, dans la multitude infinie des monnaies usées, des contre-marques banales, des jetons insignifiants qu'offre le monde actuel, il ne se trouve qu'une médaille de ce type perdu, et lui, Rousseau, l'a entre les mains. Jugez du bonheur de l'archéologue moraliste et du soin jaloux avec lequel il va couver cet *unicum*, ce prototype, pour en tirer, sur le monde évanoui dont il est comme un dernier vestige, le plus de révélations possible. De là l'étude microscopique et incessante que Rousseau fait de lui-même. Ce n'est pas, comme Montaigne, pour le seul plaisir de se connaître, qu'il s'étudie; c'est pour l'honneur d'une grande théorie; plus encore, c'est pour le salut d'un monde dégénéré, qui ne peut échapper à la décrépitude et à la ruine qu'en revenant à sa forme première, comme le géant de la fable devait toucher la terre pour retrouver ses forces perdues. — Montaigne disait : Je suis l'étoffe de mon livre. Rousseau pourrait dire : Mon système et moi ne faisons qu'un ; et il l'a dit expressément : « J'en ai beaucoup vu qui philosophaient plus doctement que moi, mais leur philosophie leur était, pour ainsi dire, étrangère. » « D'où le peintre et l'apologiste de la nature, aujourd'hui si défigurée et calomniée, peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur? Il fallait qu'un homme se fût peint lui-même pour nous montrer l'homme primitif, et, si l'auteur n'eût été aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eût écrits. » Nous voilà bien avertis. Rousseau ne tisse jamais que sa propre substance dans ses théories les plus magnifiques ; elles ne sont que l'élargissement de ce qu'il trouve en lui, la généralisation de son moi... L'impersonnalité d'un Descartes ou d'un Leibniz est inabordable à Rousseau. Il est un subjectif au premier chef. »

Ce dernier trait est bien la caractéristique de son talent, résume sa génialité, selon le terme usité chez nos voisins. Par un étrange renversement des choses, « ce qui fit son succès, son prestige, son autorité, il y a un siècle, dit avec raison M. Amiel, est précisément ce qui le diminue dans la génération actuelle. » Les erreurs de son jugement, les lacunes de ses théories ne font que reproduire les défauts de la méthode purement introspective. Nous reprochons à ce philosophe de sentiment de manquer du sens historique, de partir d'une thèse métaphysique imaginaire, celle de la bonté originelle de l'individu, et de greffer là-dessus l'hypothèse controuvée de l'isolement primitif, de l'indépendance native des êtres humains ; nous nous étonnons que sur les seules confidences de son moi il entreprenne de nous dévoiler les origines de l'organisation sociale, de retrouver les articles fondamentaux du pacte général. Toutefois ce serait être peu clairvoyant que de rattacher à cette habitude d'esprit dominante toute l'originalité intellectuelle de Rousseau et « l'espèce de magistrature morale, pédagogique et politique qu'il exerça pendant sa vie. » D'une part, le moi humain, cet assemblage informe de petites parties inconnues, comme

dit Beaumarchais, n'est point si simple et tout d'une pièce ; de l'autre, des effets si merveilleux veulent leur raison suffisante. C'est le tort de notre époque, éprise d' « objectivité », de ne voir en Rousseau que le théoricien abstrait, le logicien à outrance, l'idéologue. En roulant çà et là par le monde, grâce à un don admirable d'assimilation, le futur philosophe avait fait tous les apprentissages. Ce censeur des lettres, des sciences et des arts, était un lettré et un artiste digne de collaborer à l'*Encyclopédie ;* ce théoricien politique avait géré avec succès une ambassade follement dirigée ; cet éducateur est un docte, ce raisonneur un génie éprouvé. « Outre l'homme de théorie, il y a trois ou quatre hommes dans Rousseau. Sans parler de l'homme de l'espérance et du rêve, il y a l'homme de la réalité et de l'observation, auquel nous devons tant de portraits contemporains, d'esquisses ethnographiques, de fins aperçus sur les enfants et sur toutes choses. Il y a l'homme de pressentiment et de prévision », qui annonce « les crises prochaines et l'âge des révolutions ». Relevant les récentes critiques de M. Taine, M. Amiel nous rappelle « que le réel ne serait jamais amélioré si la science d'observation était l'unique ; que si les thèses tranchantes et simples sont des demi-vérités, ce sont les demi-vérités qui seules jusqu'ici ont frappé et passionné les multitudes ; que si les demi-vérités seules réussissent, c'est que la dose d'erreur qu'elles renferment les rend plus assimilables à l'humanité. Donc ne médisons pas trop des idéologues et des théoriciens, pourvu qu'ils soient conséquents. »

La conclusion de M. Amiel mérite d'être citée ; elle clôt, à notre avis, le débat stérilement continué sur ce grand nom. « Quant aux idées proprement dites, presque toutes celles de Rousseau ont germé après lui, elles fleurissent autour de nous, et il est probable que, de tous les grands novateurs du siècle dernier, c'est Rousseau qui se trouverait le moins dépaysé dans notre société actuelle. Cependant il faut reconnaître que ses idées ont vieilli, ou plutôt qu'elles ont été amendées par l'expérience. Ce qui nous sépare le plus profondément de lui, c'est que le mot d'ordre universel a changé. Dans la science comme dans la vie, ce n'est plus la Nature, mais le Progrès, qui explique tout. Ebauchée par Herder, Lessing, Turgot, Condorcet, cette dernière conception est devenue, par Saint-Simon et Hegel, l'idée favorite et dominante de notre époque, et cette conception semble le contraire de la précédente. Il n'y a pourtant pas contradiction entre elles ; en effet, la nature humaine, qui fait partie de la nature générale, étant perfectible, la nature devient progrès sans cesser d'être nature. Mais il est certain que l'idée la plus haute des deux est celle de progrès. »

II

Le jugement de M. Hornung sur les *Idées politiques* de Rousseau abonde en utiles remarques et en maximes excellentes ; résumons-le brièvement.

Il y a deux manières de comprendre la science politique. Selon les uns, les faits d'ordre social sont aussi naturels et primitifs que les autres faits humains, aussi nécessaires à l'individu et à l'espèce : la première chose, c'est donc de les accepter comme point de départ, afin de les améliorer conformément aux règles de l'observation et de l'expérience. C'est là une conception tout empirique et « juridique », dit M. Hornung; c'est « celle de Montesquieu, de Voltaire, et en général de la pensée française au XVIIIe siècle. » A la différence de Rousseau, « Voltaire accepte en plein la civilisation et l'Etat; il veut la culture dans ce qu'elle a de plus brillant, la science, l'art, le théâtre; il est éminemment sociable et ne s'isole point de son siècle. » Comme conséquence, cet esprit juridique, indifférent aux prétendus axiomes des systèmes philosophiques, moraux ou religieux, engendre un droit humanitaire, « cosmopolite et neutre, un droit profondément individualiste, qui garantit le particulier, mais qui admet l'effacement des nationalités. » Voyez la Rome impériale à l'époque des grands jurisconsultes, le royaume-uni de Grande-Bretagne depuis la chute des Stuarts, enfin les Etats-Unis d'Amérique.

La seconde conception est celle de Rousseau, qui se trouva pour cette raison en désaccord avec tout son siècle. Elle regarde la politique comme le développement logique d'une idée ou d'un idéal, emprunté aux révélations théologiques ou aux spéculations métaphysiques. Son propre est de « considérer en toute chose le sujet, la personne, la moralité intime, de se demander non pas tant quel est le résultat, mais comment il est obtenu. En particulier, cette doctrine, dans les questions sociales, considère surtout la personne collective, la nation dans son autonomie et sa souveraineté. Elle va jusqu'aux racines des choses et veut tout reconstruire à partir des fondations. Elle veut former des hommes et des peuples; tout se résume pour elle dans l'éducation. Tandis que la première conception était juridique, économique, sociale, celle-ci est essentiellement politique et morale. Elle se fait un idéal austère, elle met l'accent sur la vertu, la force morale; elle se défie de la civilisation et de la science; elle entend que les individus et les peuples restent tout près d'eux-mêmes et ne se dispersent pas au dehors. » Au fond de cette doctrine se cache la confusion de l'ordre moral ou religieux selon le cas, et de l'ordre social : la subordination de l'Etat à l'Eglise ou de l'Eglise à l'Etat est le rêve de ces théocrates ou de ces démocrates. Quant aux transactions indiquées par les besoins du temps, ces esprits absolus ne sauraient les admettre.

A tous les degrés, Rousseau fait de la politique métaphysique, aussi bien dans son *Discours sur l'inégalité* que dans le *Contrat social*. Bien que lui-même, selon son aveu, n'ait « jamais été vraiment propre à la société civile, où tout est gêne, obligation, devoir », à travers les contradictions de ses ouvrages, le « citoyen de Genève », lecteur assidu de Plutarque, laisse voir l'empreinte de la discipline calviniste. Il « rêve un idéal à la spartiate.... De là vient ce qu'il y a raide, d'abstrait, de

trop systématique et impérieux dans sa doctrine. Il est d'autant plus absolu et plus impératif qu'il est moins sûr de lui-même, comme Proudhon ou Lamennais ; il affirme avec la même assurance chacun des deux termes de l'antithèse. Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'il était avant tout homme d'imagination et de sentiment, et dès lors, la passion s'en mêlant, il ne pouvait avoir la suite logique d'un Kant ou d'un Hegel. Ainsi encore, il y a du Calvin dans son doctrinarisme. Le fond est tout autre, la forme est la même. Calvin imposait l'orthodoxie. Rousseau impose le civisme ; on peut l'appeler un Calvin retourné, et on sait du reste qu'il avait pour le grand réformateur un faible très marqué. Rousseau n'a aucune souplesse dans l'esprit, parce qu'il lui manque le sens de l'évolution, laquelle procède, comme la nature, par transitions insensibles. Rousseau ne voit jamais à la fois qu'un principe, au lieu de balancer les idées les unes par les autres et de les voir se succéder dans une lente évolution. Avec lui, c'est tout, ou rien. Il ne tient nul compte du passé et des infinies nuances de la vie réelle. A ce point de vue, il est l'ancêtre du radicalisme révolutionnaire. »

En ne voyant au début de l'organisation sociale que la volonté et l'absolue liberté personnelle, « Rousseau n'a pas bien compris la question historique. L'Etat ne dérive pas en fait du contrat. Et lors même qu'il y aurait à l'origine de l'Etat un principe contractuel, il devient inévitablement et rapidement un fait héréditaire, comme au reste toute société qui dure. Les Eglises séparées, par exemple, semblent être l'œuvre de la pure volonté (c'était la théorie de Vinet) ; mais à la seconde génération il en va déjà autrement, et la tradition s'impose, surtout aux enfants. Mais ceci est bien plus vrai encore des Etats qui embrassent la vie sociale dans son ensemble et qui en outre tiennent fortement au sol. Les nations se recrutent par la naissance ; on naît sujet d'un Etat, par cela seul qu'on est le fils d'un père citoyen ou national de cet Etat. Les noms eux-mêmes, *patrie*, *nation*, rappellent cette identité fondamentale entre l'Etat et la famille. L'Etat a la haute tutelle des mineurs et de tous les incapables. Mais il y a ici quelque chose de plus général : c'est l'ensemble de facteurs qui constitue la nationalité et qui détermine l'individu en dehors de tout consentement de sa part. L'immense majorité des hommes sont ce que les fait le pays ; il y a là un milieu moral dans lequel ils sont plongés et qui les pénètre de toute part. L'éducation a une très grande puissance, et Rousseau admettait lui-même qu'elle doit transformer la nature dans le sens et en vue de l'originalité nationale.... Dans le système du *Contrat social*, pour être logique, il faudrait une constante unanimité, comme dans les rapports de droit civil et dans les traités internationaux. Or il y a là une impossibilité : on doit, dans tout corps, se contenter de la majorité, précisément parce qu'il y a subordination des individus au but commun et aux pouvoirs qui le représentent, tandis qu'en droit civil et en droit international il s'agit de personnalités égales et souveraines. Ainsi encore, lorsque la majorité s'est prononcée après une libre discussion, la minorité doit

se soumettre ; et les confédérations d'Etats elles-mêmes répriment par la force tout essai de séparation : c'est ce qu'ont fait la Suisse vis-à-vis du *Sonderbund* et les Etats-Unis vis-à-vis de la *Sécession*.... L'Etat s'impose de par son idée : à vrai dire, il constitue pour l'individu le premier des devoirs, et c'est pour cela qu'il a des droits si considérables. »

Toutefois « il y a une chose profondément vraie dans la doctrine de Rousseau : c'est que l'Etat doit être toujours plus consenti et voulu par les citoyens. L'idée collective reste l'essentiel ; mais elle doit être voulue par la nation et se combiner avec elle pour former l'Etat libre. Le *corpus* naît de cette union intime entre l'idée et la volonté générale ; ici, comme en toute chose, il faut faire de nécessité vertu. Il était bon d'ailleurs, à une époque où le despotisme régnait partout sur le continent, d'accentuer énergiquement cette idée que l'Etat est la propriété des citoyens, et que c'est la volonté générale qui doit gouverner.... Rousseau a été ici un précurseur. Il ne suffisait pas de défendre les droits individuels et la liberté sociale : il fallait encore ramener l'Etat à sa source, qui est le peuple. Il fallait aussi relever ce principe que l'autorité paternelle a pour but final l'émancipation du jeune homme, et faire accepter à celui-ci les gênes de l'éducation. Le principe contractuel tend aussi à prédominer toujours plus dans les rapports entre conjoints : c'est une loi historique générale. De même encore, la pénalité doit être assez rationnelle et assez juste pour que le condamné puisse l'accepter. Tout doit être en fin de compte voulu ; tout doit devenir personnel. Or Jean-Jacques base tout sur la volonté. »

III

Dans une lettre à Philibert Cramer, écrite le 13 octobre 1764, Rousseau reconnaît avoir entrepris son livre sur l'Education pour justifier sa thèse de la bonté originelle de l'homme ; et il laisse échapper ce singulier aveu : « Vous dites très bien qu'il est impossible de faire un Emile. » La postérité s'est trouvée être du même avis. C'est moins aux vues systématiques de Rousseau en matière de pédagogie qu'aux observations de détail et aux idées neuves inspirées par la méthode de comparaison, qu'elle rapporte à bon droit le mérite de cet ouvrage. La règle suprême que Rousseau répète sans cesse : « Observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace, » a le défaut d'être une conception vague, une sorte d'idéal mystérieux connu du seul philosophe de la nature. Substituer à l' « éducation positive », qui, d'après lui, étouffe les bonnes dispositions de l'enfant et lui en inculque de mauvaises, l' « éducation négative », qui livre à elles-mêmes nos tendances primitives, déposées en nos âmes par le Créateur, toutes bonnes ou conformes au bien et à l'ordre : cette image fascinatrice, dont Rousseau est poursuivi, n'est encore que le souvenir embelli de son propre développement. Ici, comme ailleurs,

il se donne à tort pour modèle de l'espèce. M. Oltramare, qui a étudié les *Idées de J.-J. Rousseau sur l'Education*, s'exagère beaucoup, selon nous, la valeur des principes philosophiques sur lesquels est basé l'*Emile*. Il admire à l'excès l'idée très incomplète et obscure d'avoir voulu « former l'homme-type en dehors de toute autre préoccupation ». — « Au lieu de faire de la culture contemporaine, c'est-à-dire au fond de la tradition, son premier principe et son point de départ, l'unique critère de ce qui est bien et de ce qui est mal en fait d'éducation, Rousseau a mis en première ligne la nature, en se réservant de faire à la civilisation les concessions nécessaires. » Nous estimons que l'éducation doit dès le plus jeune âge faire de chacun de nous l'homme de son temps et de son milieu ; cette tâche, plus sûre, est par elle-même assez belle et assez difficile. Le procédé d'éducation que recommande le philosophe genevois pour « être d'abord ce que nous fit la nature », ressemble trop à une conclusion hasardeuse tirée du prétendu principe métaphysique que l'homme naît bon.

Les limites de ce compte rendu ne nous permettent point de passer en revue les différentes périodes éducatives distinguées par Rousseau et d'apprécier ses idées particulières sur la conduite à tenir à l'égard de l'enfant durant ces étapes successives. A côté d'idées fausses, on y trouve de précieux conseils dont la pédagogie moderne a fait son profit. Tenons-nous-en, pour le reste, à ces paroles de M. Oltramare : « Ce serait merveille en vérité qu'il eût pénétré tous les secrets de la nature humaine, et résolu tous les problèmes de l'éducation. La psychologie est loin encore d'avoir dit son dernier mot ; or, sans une bonne psychologie, il n'y a pas de pédagogie possible. »

Les *Idées religieuses de Rousseau*, qui ne sont pas un des moindres côtés de sa physionomie, ont été étudiées avec soin par M. Bouvier. L'auteur de cette conférence explique la religiosité de Rousseau par trois sortes d'influences : le protestantisme, la mysticité du cœur, la lutte contre l'athéisme. Le second de ces éléments, héritage maternel en partie, « ne s'épanouit qu'en Savoie, dans la chaude, trop chaude atmosphère de la vie champêtre et des tendres émotions, à l'école de la nature, de la musique, du catholicisme et de la femme. »

Tout a été dit sur l'influence littéraire du prestigieux écrivain. M. Marc Monnier, dans une étude sur « J.-J. Rousseau et les étrangers » qu'il est juste de signaler, a cependant trouvé moyen de rafraîchir cet intéressant sujet à l'aide d'ingénieux rapprochements.

A. Debon.

A. Herzen. — Il moto psichico e la coscienza : Studi. Firenze, Bocca. 80 p. in-8°.

Sous ce titre, l'auteur a recueilli divers articles consacrés aux sujets suivants : sur la méthode à suivre dans l'étude de la psychologie ; objec-

tions des introspectionnistes et des spiritualistes sur la nature de l'activité psychique; la condition physique de la conscience; la conscience et la désintégration centrale.

Parmi ces études, une seule, celle qui a pour objet la nature de l'activité psychique, n'est pas connue de nos lecteurs. Elle a pour thèse générale que « tous les phénomènes de la nature se réduisent en dernière analyse à des formes diverses de mouvement ». L'auteur fait à ce sujet un bref résumé des recherches sur la durée des actes psychiques, parmi lesquelles quelques-unes sont nouvelles. Elles sont dues à Donders (avec l'aide du phonographe), à Schiff et à Herzen lui-même. Le temps physiologique, d'après ces deux derniers expérimentateurs, serait un peu plus long que celui qui a été indiqué par la plupart des auteurs : d'où cette question qui est posée par M. Herzen : L'équation personnelle est-elle réellement plus longue en Italie qu'en Allemagne, comme les faits semblent l'indiquer? Y a-t-il un rapport inconnu entre la race ou le climat et la vitesse du processus nerveux?

La seconde partie du mémoire est consacrée à établir la non-existence d'une *spontanéité* psychique, « considérée comme une énergie créée *ex nihilo*, sans antécédents d'aucune sorte. » C'est une critique dirigée contre Bain, qui dans son livre *The senses and the intellect* soutient l'énergie spontanée des centres nerveux. L'auteur anglais admet trois espèces de stimulus : 1° physiques, 2° psychiques (sentiments, volitions), 3° spontanés. Pour établir l'existence de cette troisième catégorie, il allègue divers faits que nous ne pouvons qu'indiquer : l'état de tonicité des muscles, la contraction permanente des sphincters, la mobilité des enfants, la surabondance d'activité du chien ou du cheval qu'on rend à la liberté, etc., etc. M. Herzen discute minutieusement ces diverses allégations. Il montre que les faits cités par Bain s'expliquent soit par un état de la nutrition, soit par de simples réflexes. L'expérience montre que, si l'on coupe *seulement* les racines *sensitives* des nerfs spinaux, le relâchement des muscles a lieu : ce qui prouve qu'il y a là non pas une action spontanée des centres, mais une irradiation des impressions reçues par les nerfs sensitifs. En somme, « spontanéité ne peut signifier scientifiquement qu'un complexus de conditions organiques favorables à l'activité des êtres vivants. »

Toute cette discussion sera lue avec intérêt, car, suivant la remarque de l'auteur, sous l'autorité légitime de Bain, quelques spiritualistes ont usé et abusé de ce mot spontanéité.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND

A quarterly Review, etc. July 1879.

Grant Allen. *L'origine du sens de la symétrie.* — Que l'on considère la grande rose d'une cathédrale gothique, le canot d'un Nouveau-Zélandais ou le tatouage d'un naturel des Carolines, rien ne paraît plus caractéristique de l'homme que la symétrie dans les ornements qu'il emploie. Le sauvage qui se fait une coupe d'une noix de coco lui donne une forme élégante. Un singe ne fait jamais rien de semblable. Ce goût de la symétrie, si développé chez l'homme, se retrouve cependant dans tout le règne animal : cocons des insectes, toiles des araignées, cellules d'abeilles et de guêpes, nids, etc. Pourquoi ce goût? Dire que c'est un instinct, c'est répondre par un mot; car, ce qui est maintenant inconscient et fixé par l'hérédité a dû avoir à l'origine sa raison d'être. La cause en est : 1° dans le rhythme et la récurrence des mouvements organiques du corps, qui présente deux moitiés symétriques, au moins chez les animaux supérieurs; 2° dans l'existence de la symétrie dans la nature, au moins dans le monde organique, symétrie des feuilles, des fruits, des animaux eux-mêmes. — L'auteur montre comment, dès l'âge de la pierre, les instruments, les armes, plus tard l'architecture (les cromlechs, les avenues de pierre) révèlent chez l'homme le goût de la symétrie, goût qui est maintenant si bien fixé qu'il s'applique d'une façon inconsciente. Mais pourquoi la symétrie plaît-elle ainsi à l'esprit humain? Parce qu'elle « met un certain plan intelligible à la place d'un pur chaos ». L'auteur montre la réaction voulue par les artistes contre une symétrie trop exagérée (contraste entre la sculpture grecque et la sculpture égyptienne primitive). Cette réaction contre la symétrie a pris une forme spéciale chez les Japonais; ils l'ont exclue systématiquement des arts décoratifs, probablement parce qu'ils ont remarqué que la symétrie existe rarement dans la nature concrète, quoiqu'elle s'y trouve presque toujours sous une forme abstraite.

W. James. *Le sentiment du rationnel.* — Cet article est le premier chapitre d'un ouvrage sur les motifs qui conduisent l'homme à philosopher. L'auteur, qui se place au point de vue de la philosophie critique, combat également la tendance à tout simplifier et la tendance à se perdre dans la multiplicité des phénomènes.

Kuno Fischer et la philosophie anglaise, par CARVETH READ : — Consacré à l'ouvrage sur François Bacon et ses successeurs. L'auteur loue l'érudition de Kuno Fischer, son style « remarquablement peu embarrassé pour un Allemand », et la bonne manière dont il comprend Bacon, « dont la philosophie n'est pas un système, mais une méthode. » Son but est d'accroître le bien-être et la puissance de l'homme; pour cela, il faut des inventions; pour les inventions, il faut la science; pour la science, il faut l'expérience; pour l'expérience, il faut une méthode. C'est en ce sens que Bacon est le philosophe de l'expérience; il ne la prend pas pour principe, mais il a vu que c'est le moyen qui conduit à sa fin suprême. — M. Carveth Read répond à certaines critiques de Kuno Fischer et lui en adresse quelques autres : en particulier l'inexactitude qu'il y a à appeler la philosophie de Locke sensualisme ou sensationalisme, et le système de Hobbes naturalisme, attendu que son système est surtout politique et qu'il consiste en une abrogation de la nature. Enfin, un défaut commun aux historiens de la philosophie, c'est de ne s'inquiéter que des principaux philosophes sans tenir compte du milieu intellectuel représenté par les esprits d'ordre inférieur. Entre toutes ces influences, la plus grande est la théologie régnante. La théologie est la première philosophie de tout penseur, et, sans nier la possibilité de s'en affranchir, il est certain qu'il est difficile d'atteindre à son égard une complète impartialité. On est ordinairement disposé favorablement ou défavorablement.

Kuno Fischer est loué pour avoir solidement montré que Berkeley ne descend ni de Locke ni de Malebranche; mais il est critiqué pour n'avoir pas poursuivi son étude sur la philosophie anglaise au delà de Hume.

KEYNES. *Sur la position de la logique formelle.* — Malgré le grand nombre d'ouvrages qui ont été écrits, en Angleterre, sur la logique considérée à différents points de vue, par Whately, Hamilton, Mansel, Whewell, Mill, Boole, de Morgan, Stanley Jevons et Venn, on peut se demander si la logique formelle possède une base indépendante et une position bien fixée. L'auteur croit qu'une éducation logique complète comprend : 1° une investigation psychologique du processus de la pensée; 2° la partie de la métaphysique, connue comme épistémologie; 3° la logique formelle avec ses développements; 4° la logique matérielle. Cette dernière seule peut être appelée une science objective.

M. A. BAIN continue sa biographie de John Stuart Mill.

Le calcul du plaisir (The hedonical calculus), par EDGEWORTH, est un travail qui ne peut être analysé. L'auteur se propose de trouver la distribution des richesses et du travail, la qualité et le nombre de la population, pour obtenir la plus grande somme de bonheur possible. Pour cela, il procède mathématiquement par définitions, axiomes, postulats et calculs.

Parmi les comptes rendus, nous signalerons : Grant Allen's *Colour-Sense* par J. Sully, Lotsij's *Spinoza's Wijsbegeerte* par Pollock, etc.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY

1879, January, April, July [1].

F. A. Henry, *Le christianisme et la civilisation.* — Sous ce titre, l'auteur combat la réconciliation entre la philosophie et la religion proposée par Herbert Spencer dans ses *Premiers principes*, et il termine en proposant à l'Amérique d'adopter l'hégélianisme, qui seul peut fournir une interprétation du christianisme, conciliable avec les exigences de l'esprit moderne.

Etudes morales de Schiller, par Josiah Royce. — Article intéressant, mais plutôt littéraire que philosophique. Schiller est un poète profondément moral. Depuis l'*Ode à Rousseau* jusqu'à *Guillaume Tell*, il est toujours aux prises avec quelque problème relatif à la conduite de la vie. L'auteur examine l'influence de Kant sur Schiller, mais s'attache surtout à la correspondance avec Körner, connue sous le nom de *Briefe Julius an Raphael.*

L'article de M. Worthington sur *Jacobi et la Philosophie de la foi* est assez court et ne contient rien de nouveau.

Hutchison Stirling : *Schopenhauer dans ses rapports avec Kant.* — L'auteur, qui a publié un livre très connu, *The Secret of Hegel*, n'est pas tendre pour Schopenhauer. « Ce n'est pas un philosophe, mais un littérateur. Comme littérateur, il mérite l'admiration : il a beaucoup d'instruction et de lecture, une grande connaissance des langues et des littératures anciennes et modernes. Il est brillant et spirituel ; mais une saillie ne nous dédommage pas de la peine de lire un volume, et nos petits-fils n'auront pas grand profit à tirer de sa faible manière de philosopher. » L'auteur n'est pas beaucoup plus favorable à Kant. Il termine par un vif éloge de la philosophie *irlandaise*.

M. G. Bruce Halsted, disciple de G. Boole, continue ses études sur la logique dans deux courts articles qui ne peuvent guère être analysés : *Etablissement et réduction du syllogisme* et *La division algorithmique en logique.*

M. J. Watson, dans son article *Le monde comme force*, continue à discuter la philosophie de Herbert Spencer, sujet déjà entamé par lui dans le numéro d'avril 1878. Il examine cette fois la thèse de l'indestructibilité de la matière. Suivant l'auteur, les écrivains de l'école de Spencer parlent de la matière dans quatre sens distincts : 1° dans le sens vulgaire, c'est-à-dire en faisant du mot un synonyme de substance; 2° dans un sens scientifique inférieur, qui n'est qu'une rectification partielle de la conception populaire : matière désigne les objets sensibles, pondérables, résistants ; 3° dans un sens scientifique supérieur : perma-

1. Nous avons analysé précédemment la première partie du numéro de janvier.

nence de la masse considérée comme un tout; 4° dans le sens d'un substratum inconnaissable qui se trouve au fond des propriétés comme des choses. M. Watson, par l'examen des *First principles*, part. II, ch. 4, s'attache à montrer que Herbert Spencer emploie le mot matière dans les quatre sens ci-dessus déterminés. Il combat, chemin faisant, certaines théories de Lewes sur la science, pour conclure « que l'empirisme oscille perpétuellement entre le truisme et l'erreur ». Il discute les preuves déductives et inductives que Spencer donne de l'indestructibilité de la matière et l'accuse, en séparant absolument l'esprit de la matière, de n'aboutir qu'à une abstraction équivalente à l'ὕλη d'Aristote.

Dans une courte note intitulée *The spatial quale, an answer*, M. Cabot répond à l'article du Dr James qui a été analysé ici : tome VII, p. 590-592. Dans ce début, relatif à l'espace, M. James soutenait la thèse nativiste. M. Cabot répond que pour lui « le sentiment de l'espace est la première apparition de la quantité, » et il refuse d'accorder à son adversaire que l'étendue soit un sentiment inné, inhérent à toute sensation primitive. Ce qu'il y a de primitif ne prend de valeur comme élément d'espace qu'à la condition d'être *interprété;* sinon, autant vaudrait-il dire que le bois d'un poteau indicateur a une tendance innée à montrer la bonne route aux gens. Je ne dis pas que cette interprétation, cette construction de l'espace est consciente, et M. James a raison de dire : Je n'ai aucune connaissance de cet acte mental de création; mais il n'a pas davantage une connaissance exacte de la hauteur des marches qu'il monte chaque jour. En revanche, son pied a cette connaissance, et, si l'on ajoutait à chaque marche seulement un quart de pouce, son pied s'en apercevrait. Dans ce cas-ci, le changement pourrait être mesuré; dans le cas plus général de l'espace, il ne peut l'être; mais le procédé d'interprétation et de synthèse est le même.

Les autres articles sont des traductions :

Hegel : *Sur l'art romantique; sur Jacob Bœhme.* — Schelling : *Leçons académiques.* — Kant : *Anthropologie.* — E. de Hartmann : *Erreurs et vérités dans le darwinisme.* — Hermann Grimm : *Raphael et Michel Ange.* — *Lettre sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (trad. de l'italien).

CORRESPONDANCE

Nous recevons d'un de nos lecteurs une lettre anonyme, sans indication d'adresse, dont nous croyons cependant devoir reproduire la plus grande partie. Elle a pour but un projet d'Association philosophique. Notre correspondant nous demande notre avis. Nous sommes d'accord avec lui en principe ; mais son projet présente un grand nombre de difficultés pratiques qu'il ne nous paraît pas avoir réso-

lues. Pour le moment nous n'essayerons pas de les exposer et nous nous bornerons à mettre sa lettre sous les yeux du public.

. . . . . .

Partout, depuis quelques années, se sont fondées non seulement des Revues, mais des Associations scientifiques en voie de prospérité, dont les réunions annuelles contribuent dans une certaine mesure au progrès des sciences. La science proprement dite cependant, par son caractère impersonnel, pourrait se passer à la rigueur de ces rapprochements de personnes ; la vue d'un visage n'y ajoute rien à la clarté d'une théorie, et, quand un prestige individuel s'y exerce, c'est aussi souvent au détriment qu'au profit de la vérité. La philosophie au contraire, même expérimentale, même nourrie de faits substantiels, est pareille à ces plantes délicates qui se nourrissent de chair ; son tissu propre est toujours mêlé d'hypothèses hardies et fragiles de probabilités, de croyances non transmissibles par la plume seule ; et le principe de vie qui l'anime a son siège dans le cœur même du philosophe, dans ses penchants qui ont décidé du cours de ses études, dans le cours de ses études qui a modifié ses penchants, dans ses thèses de prédilection où se reflètent son passé studieux et sa nature essentielle. Il en est un peu des systèmes spéculatifs comme des eaux thermales, qu'il faut aller boire fréquemment à leur source même pour ne rien perdre de leur vertu. Le visage, l'accent, le regard, la parole d'un métaphysicien peuvent nous apprendre ce que ses écrits ne disent pas : quel cas il faut faire de ses affirmations, si elles émanent de son tempérament, ou de sa mémoire, ou de sa réflexion désintéressée, et enfin jusqu'à quel point il est convaincu de ce qu'il affirme. Je ne sais guère que le vieux Cournot qui, avec sa circonspection remarquable, ait toujours soin de marquer à la fois dans ses ouvrages la nuance exacte de sa pensée et le degré précis de sa confiance en elle, ou de sa défiance.

Si donc des assemblées de savants sont jugées utiles à la science, que devons-nous dire de l'utilité, de la nécessité des assemblées de philosophes en vue des progrès de la philosophie ? Et, puisque tel est le succès des premières, pourquoi ne nous laisserions-nous pas aller à croire, dès maintenant, au succès des secondes, si seulement elles parvenaient à s'établir ? Ralliés ou non aux mêmes solutions, les philosophes agitent les mêmes problèmes, ils respirent le même air intellectuel, tandis que les divers savants ne s'intéressent en général qu'à leur spécialité. Réunissez un chimiste, un botaniste, un géomètre : ils se tairont, puis chacun d'eux fera son discours, que les deux autres n'écouteront point. Réunissez un partisan de Spencer, un lecteur de M. Renouvier, un dégustateur de Cournot : la conversation ne sera pas en danger de languir.

C'est surtout en province que le besoin de pareils contacts, entre théoriciens dispersés, noyés dans un océan de profanes, se fait vivement sentir. Combien de jeunes professeurs de l'Université, combien de libres esprits clair-semés dans des villes de médiocre ou minime

importance, recevraient une heureuse excitation d'un commerce momentané avec leurs pairs ! Mais, à Paris même, a-t-on suffisamment pourvu à la nécessité de tels rapports? Cependant, aussi longtemps qu'ils seront ou nuls ou insuffisants, comment peut-on espérer qu'il se fonde parmi nous de vraies, de puissantes écoles de philosophie assez fortes pour pousser loin leur principe interne et n'être pas sans action au dehors, pour se développer et se défendre ? Le temps peut venir où nous aurons tout le monde contre nous, la foule, les savants, les gouvernants, où nos belles inutilités spéculatives, nos fouilles pieuses dans les ruines grandioses des vieux monuments philosophiques, nos systèmes d'un jour, superflu si nécessaire de la science, luxe essentiel, tout cela sera réputé digne d'être extirpé comme mauvaise herbe du champ labouré par les expérimentateurs. Qui nous préservera alors, nous et nos ancêtres, de la destruction? et sur qui pouvons-nous compter pour nous préserver de l'excommunication sociale, sinon sur nous-mêmes ?

Maintenant, Monsieur, avisons au moyen pratique de combler la lacune que je signale. Il conviendrait d'abord, je crois, pour plus de précision, d'essayer d'une association française pour l'avancement de la psychologie. Un philosophe est toujours plus ou moins psychologue. Un noyau de membres fondateurs, élus par eux-mêmes, ferait appel par la voie de la *Revue philosophique* à tous les psychologues ou philosophes de quelque renom, à tous les professeurs de philosophie des lycées ou principaux collèges de France, et même (vous m'excuserez de ne pas m'oublier) à tous les abonnés anciens des quelques Revues philosophiques qui se publient dans notre pays. On doit présumer qu'ils comprennent ce qu'ils lisent. Une fois la première légion formée, on se montrerait plus difficile pour les admissions, et on soumettrait les nouveaux élus à l'obligation de fournir telle garantie de capacité qui serait regardée comme satisfaisante : la publication, par exemple, d'un ouvrage ou d'un opuscule sur la valeur duquel les membres du bureau seraient appelés à se prononcer. — Les réunions annuelles auraient lieu, soit à Paris, soit dans une autre ville possédant quelque établissement d'aliénés, de sourds-muets, d'aveugles, qui, visité en détail, avec toutes les facilités voulues, serait singulièrement suggestif, propre à rectifier ou justifier bien des théories.

. . . . . .

Il serait inutile de se diviser en sections, et préférable d'affecter des séances générales distinctes au développement, à la discussion des thèses de logique pure, de psychophysique, de psychologie comparée, de psychologie pathologique, etc., qui auraient été jugées par le bureau suffisamment neuves et originales. — Le bureau serait renouvelé tous les ans par l'élection. — Toute parade officielle serait, bien entendu, impitoyablement proscrite. On s'efforcerait d'obtenir le maximum d'effet avec le minimum de bruit et d'écarter dès le premier jour, par la haute aridité des questions traitées, les adhérents pour lesquels la spécula-

tion serait un métier ou un genre seulement. Les autres, les théoriciens de passion, sauraient bien se grouper en faisceau. Il suffit qu'on leur donne l'occasion de se rencontrer.

Malgré la forme demi-sérieuse de ce qui précède, j'ai la conviction, monsieur, qu'élaborée par un esprit organisateur l'idée si simple où je me suis complu avec tant de prolixité est susceptible de porter d'excellents fruits. Je sais bien qu'une telle association ne subsisterait pas longtemps, mais elle ne se démembrerait que pour se transformer en agrégations plus étroites et plus intimes, où revivrait peut-être, avec une liberté inconnue aux anciennes écoles, quelque étincelle du feu sacré des phalanstères pythagoriciens, saint-simoniens et autres... Ne raillons pas trop ces vieilles et utiles corporations.

Veuillez agréer, etc.

Août 1879.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

R. Ardigò. *La Morale dei positivisti.* Milano, Battezzati. In-12.

Mis de Seoane. *Philosophie elliptique du latent opérant. Pentanomie pantanomique ou loi quintuple universelle.* Ire partie : *Philosophie intégrale.* In-8°. Francfort-sur-Mein, W. Rommel (avec la traduction allemande en regard).

L. Foucou. *Aperçu d'une nouvelle logique.* Ire part. In-18. Paris, Reiff.

Dr A. Netter. *De l'intuition dans les découvertes et inventions, ses rapports avec le positivisme et le darwinisme.* In-8°. Strasbourg, Treuttel et Wurtz.

J. Sem. *La lumière.* In-8, Paris, Ghio.

H. Brocher de la Fléchère. *La révolution du droit.* Tome Ier. Introduction philosophique. Paris, Neuchâtel, Genève. In-8.

A. Muhry. *Ueber die exacte Naturphilosophie.* 3e édit. augmentée, in-8, Göttingen. Dieterich.

A. Paoli. *Della Funzione della Ragione nella etica.* In-8°. Firenze, Lemonnier.

R. Falkenberg. *Ueber den intelligiblen Character : zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre.* In-8°. Halle. Pfeffer.

Th. Wechniakoff. *Histoire naturelle des beaux types féminins et de la beauté.* In-8°. Saint-Pétersbourg, Schmitzdorff.

A.-G. de Linares. *La Vita de los astros.* Madrid, 1878. Conde. In-8°.

Grunddragen af Emanuel Hvalgrens Filosofiska system. In-8°. Göteborg.

Le Propriétaire-gérant,

Germer Baillière.

Coulommiers — Typographie Paul BRODARD.

DU PRÉTENDU
SCEPTICISME DE HUME

I

Loin de s'éteindre, l'influence philosophique de Hume ne fait que s'accroître, et ces dernières années ont vu une sorte de renaissance de sa philosophie. De divers côtés, en France, en Angleterre, des traductions ou des études critiques témoignent du crédit grandissant d'un penseur dont on a cru trop souvent avoir raison, en lui infligeant sans ménagement l'épithète de sceptique et même de nihiliste. On commence à reconnaître que sa philosophie n'est pas faite que de négations, négations d'ailleurs suggestives et fécondes et qui ont provoqué chez ses contradicteurs, chez Kant avant tous les autres, de grandes nouveautés dogmatiques. Elle contient elle-même un dogmatisme particulier et original qui ne saurait être confondu avec le scepticisme vulgaire, et qui nous apparaît de plus en plus comme la clef d'un grand nombre de doctrines contemporaines. La philosophie de Hume n'est pas seulement un accident, une curiosité dans l'histoire de la pensée : elle en est un élément essentiel; elle représente un de ces moments décisifs, une de ces crises où se dénouent en partie les difficultés philosophiques et où se prépare l'évolution qui conduit peu à peu la pensée à se rendre compte d'elle-même.

C'est la conscience de ce rôle éminent de Hume qui déterminait récemment M. Renouvier et son infatigable collaborateur M. Pillon à donner la première traduction française d'une partie du *Traité de la nature humaine*, l'œuvre la plus dogmatique de Hume, la seule qu'il ait intitulée *Traité*, tandis que pour ses autres ouvrages il a préféré le titre plus modeste d'*Essais* ou de *Recherche* (*Inquiry*[1]). Les traducteurs français se sont d'ailleurs bornés à publier la première

1. Le titre définitif de ce que l'on continue à appeler les *Essais philosophiques* de Hume est : *An Inquiry concerning the human understanding.*

partie du *Traité*, le livre *De l'entendement;* ils ont laissé de côté les deux dernières parties, le livre II, qui a pour objet les passions, et le livre III, qui traite de la morale; et, bien qu'ils ne donnent pas les raisons de cette omission, on devine sans peine pourquoi ils ont ainsi limité leur effort [1]. Les spéculations de Hume sur la morale et les passions n'ont pas, tant s'en faut, la même valeur et la même portée que ses recherches sur l'intelligence. Outre l'intérêt moindre du sujet, les réflexions sur les passions ne sont qu'une esquisse superficielle, où se fait sentir plus qu'ailleurs le défaut commun de toutes les parties de la psychologie de Hume, je veux dire le défaut d'informations physiologiques. Quant à ses idées sur la morale, Hume sans doute leur attribuait lui-même une importance particulière; il les a reprises plus tard dans un ouvrage spécial, *An inquiry concerning the principles of morals*, dont il disait avec l'illusion complaisante qui trop souvent attache un auteur à celles de ses œuvres qui précisément réussissent le moins : « De tous mes écrits historiques, philosophiques et littéraires, celui-là est incomparablement le meilleur. » Ni les contemporains, ni la postérité n'ont ratifié ce jugement, et de fait la morale de Hume, œuvre de bon sens et de sagesse, ressemble trop à celle du professeur Hutcheson ou de l'évêque Butler pour avoir une véritable originalité. Le premier livre du *Traité* au contraire, celui où le « profond et subtil philosophe », comme l'appelle Mérian dans son *Essai sur le phénoménisme de Hume*, analyse les éléments de l'esprit et discute les croyances de l'humanité, le livre *De l'entendement* est réellement la création propre de Hume, et l'introduction obligée à l'étude de la *Raison pure* de Kant. Il faut donc remercier les traducteurs exacts et compétents qui, pour la première fois, le rendent accessible au public français; en même temps qu'il faut noter, comme un des traits les plus caractéristiques du mouvement philosophique de notre temps, ce retour de fortune qui, après un siècle et demi, fait revivre dans une langue étrangère un fragment considérable d'un livre mort-né, comme le disait l'auteur lui-même, qui, à son apparition, n'avait pas même réussi à exciter les murmures des dévots.

Une autre preuve de ce renouvellement de faveur qu'excite aujourd'hui le nom de Hume, c'est l'étude remarquable que vient de lui consacrer un éminent physiologiste, M. Huxley [2]. Sous ce simple titre

1. *Traité de la nature humaine*, traduit pour la première fois par MM. Ch. Renouvier et F. Pillon. Paris, 1878.

2. Dans la collection qui a pour titre *Hommes de lettres anglais*, éditée par John Morley. Une traduction de cet ouvrage va paraître incessamment à la librairie Germer Baillière, dans la *Bibliothèque philosophique*.

Hume, le savant anglais a esquissé avec une précision rapide la vie et les opinions du philosophe du dix-huitième siècle. C'est une curieuse rencontre, moins fortuite d'ailleurs qu'elle n'en a l'air, que celle de cet homme de science, qui est en même temps un des représentants les plus distingués des tendances philosophiques de l'Angleterre contemporaine, étudiant et jugeant avec compétence et sympathie les œuvres d'un philosophe pur. Les savants demandent souvent et avec juste raison que la philosophie se rapproche des sciences : mais ils ne nous donnent pas toujours l'exemple, et il faut savoir gré à ceux qui, comme M. Huxley, prennent l'initiative de ce rapprochement. Si l'on veut bien se rappeler d'ailleurs avec quelle admiration M. Huxley a toujours parlé de Descartes, le « penseur qui représente mieux que tout autre la souche et le tronc de la philosophie et de la science moderne[1] », avec quelle vivacité il a réfuté le paradoxe d'Auguste Comte sur la prétendue impossibilité de la psychologie, et protesté contre ce « solennel non-sens » du fondateur du positivisme français, on ne s'étonnera pas que, « s'aventurant une fois de plus dans ces régions où la philosophie et la science aiment à se rencontrer, » il soit venu payer son tribut à la mémoire d'un grand psychologue, de celui qu'il appelle « le penseur le plus pénétrant du dix-huitième siècle, bien que ce siècle ait produit Kant[2]. »

En célébrant les mérites philosophiques de Hume, M. Huxley ne fait d'ailleurs qu'acquitter une dette de l'école à laquelle il appartient. Les philosophes anglais de ce temps, et notamment Stuart Mill, n'ont pas assez dit ce qu'ils devaient à Hume; ils n'ont pas assez déclaré soit les emprunts volontaires qu'ils lui ont faits, soit les rapports naturels qui les unissent à lui. Il était de toute justice que cette omission fût réparée. Il s'est trouvé que, sans avoir fait de physiologie, par la seule analyse de la pensée, Hume a construit une psychologie phénoménale, une « psychologie sans âme », qui s'adapte à merveille aux conclusions du positivisme anglais et de la physiologie contemporaine. M. Huxley et la plupart de ses compatriotes, on le sait, semblent vouloir donner à des prémisses matérialistes une conclusion idéaliste. D'une part, ils considèrent comme absolument démontrée la corrélation des mouvements de la matière nerveuse et des perceptions de la conscience; ils affirment que les matériaux de la conscience sont les produits de l'activité cérébrale[3],

1. Voyez, dans l'ouvrage de M. Huxley intitulé *Les sciences naturelles*, etc. (édit. française, 1877), une belle et sympathique étude sur le *Discours de la méthode*, p. 452-480.

2. Voyez même ouvrage, p. 197.

3. Huxley, *Hume*, p. 80.

et ils excluent par suite toute idée de substance spirituelle. Mais, d'autre part, ils répugnent au matérialisme proprement dit, et ils proclament que « les erreurs du matérialisme systématique suffisent à paralyser l'énergie de la vie et en détruisent toute la beauté[1] ». Sur ces deux points, il est évident qu'ils relèvent de Hume. Celui-ci, il est vrai, n'a pas étudié le cerveau : les quelques passages où il parle du système nerveux ne sont que de pâles versions de la physiologie surannée de Descartes. Mais il a comme deviné et affirmé *à priori* les rapports qui lient les opérations de l'esprit aux changements moléculaires du cerveau. Surtout il a rigoureusement nié que l'on pût connaître, et même qu'il existât, un substratum pour les phénomènes de la conscience ; et en cela il est le véritable père du positivisme. Mais d'un autre côté Hume professe à l'égard de la substance matérielle le même scepticisme qu'à l'égard de la substance spirituelle : de sorte que, par là encore, il est l'inspirateur de cet idéalisme nouveau à base physiologique, qui semble se généraliser aujourd'hui. La pensée, dit-on, dépend du cerveau : cela est certain. Mais le cerveau n'a pas plus de substratum que la pensée, ce que nous appelons le corps n'étant qu'un ensemble de représentations conscientes. Il n'y a donc des deux côtés que des séries de phénomènes qui se succèdent, qui correspondent les uns aux autres, mais dont la cause ou la substance reste inconnue. « Que les trembleurs se rassurent donc! s'écrie M. Huxley. Devant le flot montant de la matière qui menace de submerger leur âme et leur liberté, qu'ils consultent David Hume. Leur émoi le ferait sans doute sourire : il les blâmerait d'agir comme des païens qui se prosternent en tremblant devant l'affreuse idole élevée par leurs mains. Car, après tout, que pouvons-nous savoir relativement à cette matière qui les épouvante, sauf que c'est un mot pour exprimer la cause inconnue et hypothétique des divers états de notre propre conscience[2] ? » Hume invoqué ici par Huxley pour l'aider à exorciser le fantôme de la matière est bien le père de cette philosophie nouvelle, dont les adhérents parlent comme des matérialistes, sans croire à la matière, et décrivent avec exactitude les opérations de l'esprit sans croire à l'esprit.

II

Pour établir que Hume est autre chose qu'un sceptique, et avant d'en chercher les preuves dans sa philosophie, il convenait de mon-

1. Huxley, *Les sciences naturelles*, etc., p. 205.
2. Huxley, *Les sciences naturelles*, etc., p. 195.

trer d'abord le succès croissant de ses idées. Jamais de telles adhésions ne fussent allées à un système de pur scepticisme.

Que des juges superficiels et irréfléchis s'y soient trompés, que le sens commun ait accueilli et vulgarisé cette imputation de scepticisme, on ne saurait s'en étonner; et ce qui rend cette erreur excusable, c'est que Hume a contribué lui-même à la propager. Il se donnait volontiers les airs d'un sceptique; il arrivait à renchérir même sur la forme ordinaire du doute, en proposant, comme il le disait, « une solution sceptique à ses doutes sceptiques ». Peut-être a-t-il cru nécessaire, surtout dans les dernières années de sa vie, de dissimuler sous des apparences d'insouciance et d'indolence la hardiesse et la nouveauté de ses vues, à la façon de Rabelais, qui cachait sous le masque de la bouffonnerie la témérité de sa raison. Mais, si l'on va au fond des choses, on reconnaîtra avec M. Huxley que « le nom de sceptique, avec tout ce qu'il implique actuellement, lui fait injure. »

Et cette injure ne lui a pas été épargnée par quelques-uns des plus graves penseurs de ce siècle. M. Secrétan disait récemment encore de Hume qu'il n'apporta à la philosophie « qu'un demi-sérieux [1] ». Hamilton lui aussi considère la philosophie de Hume comme le « scepticisme à son vrai sens [2] ». D'après lui, Hume se serait fait un jeu d'emprunter, sans y croire, à la philosophie courante de son temps, des prémisses sensualistes, afin de montrer que ces prémisses aboutissent à des conclusions contradictoires avec la conscience. Il n'y a pas trace d'un pareil artifice, d'un pareil jeu de dialectique, dans le *Traité de la nature humaine*, et Hume n'est pas moins sincère dans les prémisses que dans les conclusions de ses longs raisonnements.

Dès l'abord, les espérances et les intentions dogmatiques de Hume se marquent par des déclarations formelles sur le but qu'il compte atteindre et sur la méthode qu'il veut y employer. Il ne dissimule pas l'ambition de « proposer un système complet des sciences »; et à ce système il donnera un fondement nouveau, l'étude de la nature humaine. Ce n'est pas avec les timidités d'un esprit désabusé et convaincu de son impuissance, c'est presque d'un air conquérant, et avec l'assurance intrépide d'un homme qui marche à la découverte de la vérité, qu'il s'écrie : « Renonçons à la longue et fastidieuse

1. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 179.

2. Stuart Mill a réfuté vigoureusement cette opinion de Hamilton dans son beau livre sur ce philosophe ; voyez *Hamilton*, traduction française, p. 611. Voyez aussi notre propre ouvrage sur la *Philosophie de Hume* (1873), p. 472 et suivantes.

méthode que les philosophes ont jusqu'à présent suivie, et au lieu de prendre tantôt un château, tantôt un village sur la frontière, marchons droit à la capitale, au centre de toute science : je veux dire à la nature humaine elle-même. »

Je ne connais pas de théoricien moderne de la psychologie qui ait exprimé avec plus de force ce que l'on peut attendre de la science de la nature humaine, « le seul fondement solide pour les autres sciences », ni qui ait recommandé plus résolument l'application à la philosophie morale des méthodes de la philosophie naturelle. Quand M. Huxley déclare que « la philosophie est surtout le développement logique des conséquences contenues dans les principes établis par la psychologie », il n'est que l'interprète et l'écho de Hume; il l'est encore quand il dit que « la psychologie ne diffère de la physique que par la nature de son objet et non par la méthode de ses recherches ». Sous ce rapport, rien de plus expressif que le sous-titre du *Traité de la nature humaine*, que ses traducteurs français ont eu le tort d'omettre : *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Sans doute, Hume pousse le parallélisme des deux ordres de recherches jusqu'à dire que « l'essence de l'esprit nous est aussi inconnue que l'essence des corps » ; l'impossibilité d'arriver aux premiers principes est la loi commune de toutes les sciences. Mais la psychologie est une chose, la métaphysique en est une autre; et qui donc ne reconnaîtrait pas aujourd'hui que, en dehors et au-dessous de tout raisonnement et de toute hypothèse métaphysique sur l'âme, il y a place, une large place, pour la psychologie empirique ou expérimentale? C'est ce que Hume laissait entendre lui-même dans un passage important et trop peu remarqué du *Traité*, où, après avoir établi que les dispositions du corps déterminent des changements dans les sentiments et les pensées, il ajoutait : « On dira peut-être que cela dépend de l'union de l'âme et du corps. Je répondrai que nous devons distinguer la question qui concerne la substance de l'esprit de la question qui concerne la cause de sa pensée [1]. » Il y a là comme une porte laissée à demi ouverte pour le psychologue empirique et ceux d'entre les philosophes qui ne se contentent pas d'une psychologie phénoménale et qui veulent aller au delà.

Dira-t-on que Hume n'a pas connu ni pratiqué, qu'il s'est contenté de célébrer dans de vagues généralités la méthode expérimentale? A coup sûr, on ne peut exiger de lui qu'il ait manié avec une préci-

1. *We must separate the question concerning the substance of the mind from that concerning the cause of its thought....* (Hume, t. I, p. 315.)

sion parfaite un instrument dont il était presque le premier à se servir; mais il s'en faut qu'il ait ignoré les lois essentielles de l'observation et de l'expérience. Ces lois, personne, avant Stuart Mill, ne les a mieux déterminées que ne l'a fait Hume dans le chapitre intitulé *Règles pour juger des causes et des effets*. On y trouvera, au moins exprimées et entrevues, les quatre méthodes que Stuart Mill a rendues célèbres sous les noms de méthode de *concordance*, de *différences*, des *variations concomitantes*, des *résidus*.

A en croire une opinion qui semble de nos jours se généraliser, il serait impossible de devenir psychologue, si l'on n'avait pas commencé par être physiologiste. M. Huxley le proclame avec quelque emphase : « Les laboratoires sont les vestibules du temple de la philosophie, et ceux qui n'ont pas commencé par y offrir des sacrifices et y subir les cérémonies de la purification ont peu de chances d'être admis dans le sanctuaire. » M. Huxley oublie que le héros de son livre, que Hume lui-même, auquel il accorde avec raison un des premiers rangs parmi les penseurs du XVIIIe siècle, n'était rien moins qu'un physiologiste. Il est donc permis de discuter la valeur de ce prétendu axiome de logique scientifique qui fait des études physiologiques l'initiation nécessaire des recherches de psychologie. Sans doute, on sait de reste ce que le psychologue peut y gagner, soit comme habitudes d'observation précise, soit comme renseignements positifs sur les circonstances matérielles qui accompagnent les phénomènes de conscience. Mais, d'autre part, n'est-il pas à craindre que le physiologiste devenu psychologue n'abuse des souvenirs de ses études antérieures pour sacrifier le moral au physique, et pour remplacer par quelques indications psycho-physiologiques la description propre des opérations mentales et l'analyse des lois qui les régissent?

C'est une tendance trop générale de notre temps et trop peu combattue que celle qui consiste à décrier la vieille psychologie et à la considérer comme une sorte de littérature superficielle et ennuyeuse. Cependant, sans parler de nos maîtres français, cette psychologie de l'observation intérieure, cette psychologie du dedans, est précisément celle de Locke et de Hume, dont l'autorité ne peut être suspecte. On dit qu'elle n'a pas de méthode : n'en est-ce donc pas une que l'observation expérimentale, appliquée aux témoignages directs de notre propre conscience ou aux manifestations si variées de toutes les consciences humaines? On dit que son objet, séparé de ses antécédents physiologique, n'est qu'une abstraction : quoi de plus réel pourtant, de plus concret que les faits du monde moral, étudiés soit dans les consciences anormales, chez les fous, soit dans les cons-

ciences incomplètes et en voie de formation, chez les enfants, soit enfin et surtout dans les consciences achevées et régulières, chez les hommes d'un esprit sain et mûr? Que faut-il donc pour constituer une science, si la psychologie intérieure n'en est pas une, avec la multitude de faits qu'elle recueille, avec les lois de succession, avec les rapports de causalité qu'elle établit entre ces faits? Que dirait-on du botaniste qui s'emploierait exclusivement à parler de l'air que la plante respire, du sol où elle se nourrit, et qui négligerait d'étudier la vie propre de la plante dans ses organes et ses fonctions? Il ne faut pas, parce que tout est lié dans la nature, méconnaître que tout est distinct. Ceux qui font la guerre à la méthode subjective, oublient que, sans la conscience, toutes les analyses cérébrales ne leur apprendraient rien des fonctions de l'esprit. M. Huxley lui-même n'est-il pas de notre avis quand il dit : « On aurait fort embarrassé M. Comte, si on lui avait demandé ce qu'il entendait par « physiologie cérébrale », en dehors de ce qu'on appelle communément psychologie, si on lui avait demandé encore ce qu'il savait des fonctions du cerveau, en dehors des renseignements fournis par cette « observation intérieure » qu'il traite de chose absurde [1]? » Enfin, ce serait à tort que la psychologie nouvelle ferait un grief à l'ancienne de ne pas *expliquer* les phénomènes moraux. C'est à elle surtout qu'incombe ce reproche : car, à moins de faire de la métaphysique, et de la métaphysique matérialiste, les psychophysiciens ne sont évidemment pas en état de donner la raison, l'explication des choses; ils doivent se contenter de juxtaposer, dans leur parallélisme perpétuel, les deux séries de faits qu'ils observent, mouvements cérébraux d'une part, opérations mentales de l'autre. C'est bien là, si je ne me trompe, la position que s'efforcent de garder, en écartant toute explication substantielle, les philosophes de notre temps, qui, à l'exemple de Hume, considèrent comme présomptueuses et chimériques les recherches relatives à l'origine ultime des facultés humaines. Seulement, en même temps qu'ils empruntent à l'auteur du *Traité de la nature humaine* son dédain des spéculations métaphysiques, ils négligent de l'imiter dans ses efforts pour fonder une psychologie descriptive, indépendante de la physiologie et se suffisant à elle-même.

1. Huxley, *Hume*, p. 52.

III

Quand on a montré que Hume avait un but et une méthode, qu'il voulait organiser une science de l'homme en même temps qu'il savait par quels moyens elle peut être constituée, il semble qu'on ait déjà plus qu'à moitié répondu à ceux qui verraient en lui le type de la nonchalance philosophique, promenant avec indifférence sa réflexion de problème en problème, pour les agiter seulement et y distraire un instant sa pensée, sans chercher jamais à les résoudre. Mais, pour que notre réponse soit complète, il faut passer des intentions de Hume à ses actes, et montrer qu'il n'a pas seulement projeté de construire, qu'il a construit en effet une psychologie, étroite sans doute et souvent inexacte, mais qui n'en offre pas moins un tout bien lié. Rien de plus injuste à cet égard que l'arrêt trop sommaire prononcé contre lui par un écrivain contemporain : « Il n'y a rien de suivi ni de raisonné dans ses pensées. Elles se succèdent sans lien logique, sans connexion harmonique, comme les événements du monde qu'il a imaginé [1]. »

Le premier mérite de Hume est d'avoir contribué à éliminer de la psychologie la conception vicieuse qui intronise dans l'esprit, sous le titre de facultés indépendantes et distinctes, autant d'entités imaginaires. Ce legs et, comme le dit M. Huxley, « cette *damnosa hæreditas* de l'ancienne philosophie », Hume les répudie, et il s'efforce de s'en tenir aux résultats de l'observation seule, en excluant tout ce qui est hypothèse. Il est vrai que, si la justesse de son esprit critique l'empêche d'imaginer dans l'esprit ce qui n'y est pas, l'étroitesse de ses préjugés empiriques le privera d'y voir tout ce qui y est.

Le contenu de l'esprit, on le sait, se réduit, d'après Hume, à deux séries d'éléments, les impressions et les idées : les impressions, c'est-à-dire les sensations, les émotions de plaisir ou de peine et même les passions, « lorsqu'elles font leur première apparition dans l'âme »; les idées, c'est-à-dire les images affaiblies des impressions. Les impressions et les idées seront *simples*, s'il est impossible de les analyser; *complexes*, si l'on peut y distinguer plusieurs éléments. Les idées dérivent toujours d'impressions antérieures ; mais ou bien elles reproduisent ces impressions avec vivacité et dans l'ordre primitif : ce sont alors les idées du souvenir; ou bien elles les renouvel-

1. Papillon, *Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, p. 21.

lent avec une vivacité moindre et dans un ordre nouveau : ce sont les idées de l'imagination.

Telle est, d'après Hume, la géographie élémentaire de l'esprit. Tout le monde est d'accord aujourd'hui pour en reconnaître les défauts et les lacunes; mais il n'est que juste aussi de signaler l'importance de quelques-unes des distinctions établies par Hume, notamment de celle qui aux impressions et aux idées simples oppose les impressions et les idées complexes. L'analyse psychologique, dans son sens le plus rigoureux, repose toute entière sur cette distinction; aussi sommes-nous étonnés que dans son *Introduction*, si précise et si complète, M. Pillon ait omis d'en parler. Remarquons aussi qu'elle a donné lieu à une méprise dans le livre pourtant si bien informé de M. Huxley [1]. L'auteur se plaint que Hume ait compté parmi les impressions des états manifestement complexes, comme les passions. « S'il avait connu, dit-il, cet admirable morceau de psychologie anatomique qu'on appelle la troisième partie de l'*Éthique* de Spinoza (*les Passions*), il aurait su que les émotions et les passions ne peuvent compter parmi les matériaux simples de la conscience. » Pour justifier Hume, sinon de l'ignorance historique, au moins de l'erreur de doctrine qui lui est imputée, il suffit de faire remarquer que les impressions ne sont pas nécessairement simples, la distinction du simple et du complexe s'appliquant aux impressions aussi bien qu'aux idées. « Les impressions de réflexion, dit Hume, c'est-à-dire les passions, les désirs, les émotions, » viennent en grande partie des idées [2]. » Il y a donc des impressions complexes, non moins que des impressions simples, impressions qui précèdent sans doute les idées qui leur correspondent, mais qui sont postérieures aux impressions de sensation ou aux idées de ces impressions. Qu'on relise d'ailleurs les chapitres consacrés par Hume à l'étude des passions, et l'on se convaincra qu'il savait aussi bien que Spinoza ce qu'il y a de complexe, de composé, d'hétérogène jusque dans les passions en apparence primitives.

Une critique mieux fondée est celle que s'est attirée Hume pour l'une des raisons qu'il donne de la différence de la mémoire et de l'imagination. Que l'imagination ait, comme il le dit, pour caractère de modifier l'ordre, d'altérer la forme des idées et des souvenirs qui servent de matériaux à ses fictions, nul n'y contredit; mais ce qui n'est pas admisible, c'est que l'imagination ait moins de vivacité et de force que le souvenir. « En fait, dit M. Huxley, j'ai une idée

1. Voyez le chapitre intitulé *Les Éléments de l'esprit*, p. 66.
2. Hume, t. I, p. 22.

beaucoup plus vive de personnages de roman, tels que M. Pickwick ou le colonel Newcome, que de telle personne que je me rappelle avoir vue il y a quelques années [1]. » M. Pillon fait la même remarque : « Demandez aux auteurs d'un poème épique, tel que l'*Iliade* ou la *Jérusalem délivrée*, s'ils n'ont pas des combats rapportés dans ce poème une idée plus vive que de batailles réelles rapportées dans une histoire quelconque [2]. » Et, s'il nous est permis de nous citer nous-même, nous avons fait une observation analogue dans notre étude sur *la Philosophie de Hume :* « La conception du triangle, du cercle, n'est-elle pas beaucoup plus vive pour le géomètre que la conception de César ou de Charlemagne pour un historien? Et cependant nous croyons que César, que Charlemagne ont existé, tandis que nous prenons le cercle, le triangle pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des abstractions et des hypothèses [3]. » La différence du souvenir et de l'image ne doit pas être cherchée dans une qualité intrinsèque qui serait un degré de plus ou de moins dans la force de la représentation : c'est une différence de relation. Le souvenir est lié par des relations indissolubles à d'autres souvenirs; il est un anneau fixe attaché à d'autres anneaux dans la longue chaîne de la mémoire, et voilà pourquoi le souvenir entraîne la croyance. L'imagination pure au contraire est une conception qui n'a avec les autres idées que des relations lâches, des liens fragiles, qu'il dépend de nous de briser, et c'est pour cela qu'elle laisse notre jugement libre.

Hume a donc déjà commis quelques méprises sur la nature des éléments qu'il reconnaît dans l'esprit; mais son erreur la plus grave, c'est d'avoir omis un de ces éléments. Dans la carte qu'il dresse de la conscience, il y a tout un territoire oublié, celui des lois natives de l'esprit, des conditions, des formes de la pensée.

Sur ce point, tous les nouveaux critiques de Hume sont d'accord. M. Huxley s'appuie sur Kant et aussi sur M. Herbert Spencer pour établir que les impressions sensibles, les idées de l'expérience, ne sont pas les seuls matériaux de l'esprit, qu'il y a d'autres éléments simples, indécomposables, de la conscience, ce qu'on appelle, selon les écoles, vérités premières, principes *a priori*, catégories. Seulement l'esprit anglais, avant tout ami de la clarté, ne s'accommode pas des subtiles et parfois obscures analyses de Kant, et voici comment, avec les comparaisons pittoresques qui lui sont familières, M. Huxley apprécie le langage du philosophe allemand : « L'exposition de Kant, dit-il, est d'un style si embarrassé, elle est si étran-

1. Huxley, *Hume*, p. 93.
2. *Traité de la nature humaine*, Introduction, p. 4.
3. *La Philosophie de Hume*, p. 232.

gement alourdie par le poids d'une scolastique encombrante, qu'il n'est que trop aisé de confondre les parties accessoires de son système avec celles qui offrent un intérêt capital. Le train des équipages y est plus considérable que l'armée elle-même, et l'étudiant qui s'attaque à l'œuvre de Kant est trop souvent exposé à croire qu'il s'est emparé d'une position importante, lorsqu'il a seulement capturé une poignée de traînards inutiles [1]. » Ramenant donc à leur plus simple expression les analyses critiques de Kant, M. Huxley réduit à trois rapports essentiels les liaisons naturelles qui existent entre les idées, et qui en assurent la cohésion. Et ces rapports immédiatement perçus par l'esprit, et auxquels il est tout disposé à conserver le nom d'impressions, d'impressions de relation, en souvenir de la terminologie de Hume, il les limite à trois : les relations de coexistence, de succession et de ressemblance.

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher si cette courte énumération épuise la liste des relations fondamentales qui, avec les sensations élémentaires de plaisir ou de peine, constituent les faits ultimes et irréductibles de la conscience. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que la philosophie en a désormais fini avec le vieux sensualisme, avec cet empirisme un peu naïf qui n'admettait que des impressions isolées, indépendantes, atomes de pensée, qui finissaient par s'associer je ne sais comment. Dans ce système, la conscience n'est plus pour ainsi dire qu'une poussière d'atomes, sans cohésion, sans consistance, prête à s'évaporer au premier souffle contraire; les cadres manquent pour contenir l'expérience, les lois pour la diriger, les conditions même pour la rendre possible. Ce que la philosophie spiritualiste française appelle la raison n'est pas seulement nécessaire pour compléter, pour couronner l'expérience : elle en est la racine et le principe. Qu'est-ce en effet que percevoir un objet extérieur, sinon localiser dans un point de l'espace les qualités que les sens nous révèlent? Qu'est-ce que percevoir un fait de conscience intérieure, sinon rattacher à un moment de la durée l'impression produite? De quelque nom qu'on les appelle, avec Kant et ses disciples « catégories et formes de la pensée », « sens intérieur » avec M. Huxley, avec d'autres enfin « principes innés et vérités premières », il est certain que ces principes existent, qu'ils accompagnent toute sensation dont ils sont la règle latente et la condition inaperçue, avant d'en être la loi consciente et réfléchie. Et même l'esprit arrive plutôt qu'on ne croit à s'en rendre compte, à les exprimer dans des formules approximativement exactes. L'enfant qui vers

1. Huxley, *Hume*, p. 67.

six ou sept ans cherche avec son père un objet perdu et qui, s'impatientant de ne pas le retrouver, s'écrie : « Pourtant quelque chose est bien toujours quelque part, » n'exprime-t-il pas lui-même sous une forme naïve l'idée de la relation qui existe entre toute perception extérieure et un lieu déterminé?

Nous ne songeons pas à atténuer la gravité de l'omission de Hume. Comme le remarque M. Huxley, « on a lieu d'être surpris qu'un penseur de la valeur de Hume se soit contenté d'une analyse psychologique qui, parmi les états élémentaires de l'esprit, omet toute une catégorie très importante de faits. » Mais, il n'est que juste de le reconnaître, Hume, quoique confusément, a rétabli par endroits la vérité qu'il avait niée, et rouvert timidement la porte aux principes qu'il avait exclus. Il admet en effet un certain nombre de relations fondamentales, la *ressemblance*, l'*identité*, l'*espace* et le *temps*, la *quantité*, les *degrés dans la qualité*, les *contraires*, le *rapport de cause à effet*. Ces relations primitives et naturelles, qui jouent dans le monde moral le même rôle que l'attraction dans le monde physique, Hume déclare qu'il ne prétend pas les expliquer et qu'elles doivent être considérées « comme des qualités originelles de la nature humaine ». N'est-ce pas avouer que l'esprit n'est pas dominé seulement par l'expérience et l'habitude, qu'il trouve en lui-même un certain nombre de principes d'union, d'association, entre les idées? Hume semble s'être rapproché encore plus de la réalité, et avoir compris la nature véritable des relations intellectuelles, quand il dit de l'égalité de deux figures géométriques : « L'égalité n'est pas à proprement parler une qualité inhérente aux figures elles-mêmes : elle dérive de la comparaison que l'esprit établit entre elles [1]. » N'est-ce pas en effet reconnaître, dans un cas particulier, la puissance propre de l'esprit dominant les impressions isolées qui se succèdent devant lui et affirmant intuitivement leur rapport?

Hume a donc tout au moins hésité, tergiversé, dans la question des éléments de l'esprit. Comme il arrive toujours, quand on s'écarte de la vérité, sa pensée, généralement si ferme et si précise, se brouille et se trouble toutes les fois qu'il discute la nature des relations. On peut croire que les magistrales théories de Kant, s'il avait assez vécu pour les connaître, auraient mis un terme à ses indécisions et lui eussent fait comprendre l'impossibilité de nier les lois innées de l'esprit. Comme on l'a fait ingénieusement remarquer, il n'a pu lui-même exposer sa théorie empirique sans y faire intervenir des idées rationnelles. Dès les premières lignes de

1. Hume, t. I, p. 70.

son livre, et dans la distinction même qu'il établit entre les idées et les impressions, il fait intervenir deux concepts : celui de ressemblance, et celui d'antériorité et de postériorité, c'est-à-dire de temps. « Les idées, dit-il, sont semblables et consécutives aux impressions. *Semblables, consécutives !* il est clair qu'on ne peut citer les impressions d'où sont tirés les faits de conscience exprimés par ces deux mots [1]. » Après tous les efforts tentés par les psychologues de l'*École de l'association* pour ramener aux acquisitions de l'expérience les lois innées de l'intelligence, la philosophie anglaise elle-même est obligée de revenir à l'innéité de Descartes, et de dire avec M. Huxley que certaines relations irréductibles sont « comme les sensations d'un sens intérieur qui prend connaissance des matériaux fournis par les sens extérieurs ».

IV

Hume a-t-il nié les vérités nécessaires ? C'est ici surtout qu'il convient d'examiner de près la nature du scepticisme qui lui est imputé, et pour cela de rappeler brièvement son opinion sur les vérités géométriques et sur le principe de causalité.

Sur le premier point, il faut reconnaître que Hume a varié dans l'expression de sa pensée. Lisez le *Traité de la nature humaine :* la certitude géométrique semble s'évanouir ; les lignes et les surfaces, les idées d'égalité et d'inégalité n'ont aucune précision ; empruntées aux sens, elles participent à tout ce qu'il y a de vague, d'indéterminé, dans les impressions sensibles ; enfin les démonstrations elles-mêmes n'échappent pas aux défaillances naturelles de l'esprit, et par suite « toute connaissance, même géométrique, dégénère en probabilité [2] ». Mais dans les *Essais* le langage de Hume est tout différent. Ici, les vérités géométriques et les vérités de fait sont distinguées avec force. « Tous les objets des recherches de la raison peuvent, dit-il, se diviser en deux catégories : d'une part, les *relations d'idées ;* d'autre part, les *choses de fait.* A la première classe appartiennent les sciences telles que la géométrie, l'algèbre et l'arithmétique, en un mot toutes les affirmations qui sont ou intuitives ou démonstrativement certaines... Les propositions de cette espèce se découvrent par la seule opération de la pensée et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers [3]. » Il n'est guère possible de faire une déclaration plus for-

1. *Traité de la nature humaine*, traduction, etc., *Introduction*, p. XIV.
2. Hume, t. I, p. 223 et *passim.*
3. *Inquiry*, etc., sect. IV ; t. IV.

melle et de marquer plus nettement les caractères propres aux vérités d'intuition et de démonstration. Et nous ne nous étonnons pas que Kant, s'en rapportant à ce passage, ait cru devoir compter Hume parmi ceux qui admettent la certitude absolue et nécessaire des connaissances mathématiques [1] : ce qui est vrai de l'Hume des *Essais*, mais non de l'Hume du *Traité* [2].

Hume, ayant formellement déclaré qu'il ne fallait chercher sa pensée définitive que dans les *Essais*, il semble qu'il soit permis de se ranger à l'avis de Kant et de conclure que, se contredisant et se réfutant lui-même, l'auteur des *Essais*, mieux informé, a restitué aux idées et aux propositions mathématiques une autorité qu'il leur avait d'abord refusée. En tout cas la contradiction mérite d'être signalée et ne permet pas que l'on confonde sans réserve Hume avec les philosophes qui ne distinguent en rien les vérités géométriques des autres formes de la croyance.

Mais, dira-t-on, l'affirmation vraiment rationaliste des *Essais* ne se concilie pas avec les autres parties du système de Hume. Nous répondrons que, pour comprendre la pensée de Hume, il faut s'être débarrassé des préventions que peut faire naître contre lui une fausse assimilation de sa doctrine avec le sensualisme vulgaire. Ne nous laissons pas prendre à ce mot d'impression que Hume avait bien sans doute le droit d'employer dans le sens qu'il lui plaisait, mais qui cependant a le tort d'égarer l'esprit, en l'invitant à croire que les premiers éléments de l'intelligence sont dus à une véritable expérience, à des acquisitions sensibles, à l'action d'objets réellement extérieurs. Pour Hume, les impressions, premiers modèles des idées, sont tout aussi subjectives que les idées, copies fidèles des impressions. L'expérience a dans sa pensée une tout autre signification que dans la pensée du vulgaire : elle représente non ce qui vient du dehors, car rien ne vient du dehors, mais ce qui se renouvelle et se répète. Cela étant, les faits premiers de l'esprit, les impressions, selon le mot de Hume, ne sont pas à proprement parler des faits d'expérience. Hume sans doute se refuse à nous dire quelle est leur origine, et il se borne à constater qu'ils existent. Mais n'est-ce pas en un sens avouer qu'ils sont *a priori*, qu'ils s'imposent du premier coup, que toute répétition, tout renouvellement de ces impressions est inutile pour que l'esprit saisisse les rapports qui existent entre elles?

1. Kant, *Critique de la raison pure*, t. I, p. 64.

2. Le silence que garde Kant sur la contradiction qui existe entre les *Essais* et le *Traité* est, dans une certaine mesure, la preuve qu'il n'a connu de Hume que les *Essais*, qui furent traduits par Sulzer en 1755. Le *Traité*, qui ne parut en Allemagne qu'en 1790, lui était probablement inconnu.

Il n'est donc pas impossible de comprendre comment, dans son système qui n'est pas un empirisme sensualiste, qui se rapproche beaucoup au contraire de l'idéalisme, Hume peut faire place à la certitude toute subjective des vérités géométriques. Accordons d'ailleurs de bonne grâce qu'il est sur ce point d'un laconisme décourageant, que le petit paragraphe de quelques lignes où il distingue les vérités de fait et les vérités d'intuition a tout l'air d'une concession plus apparente que réelle, que le philosophe enfin n'a pas pris le temps d'éclaircir sa pensée et de coordonner ses opinions, pressé qu'il était de diriger ses coups contre la notion de cause et le principe de causalité.

On ose à peine revenir sur un sujet aussi rebattu que celui de la nécessité de la relation causale. Il le faut cependant, car c'est là peut-être que Hume à la fois a été le plus original et s'est le plus gravement trompé. Personne n'a plus contribué à éclaircir la question; personne n'a plus résolûment nié la valeur de cette liaison nécessaire, qui est la forteresse inexpugnable où doit se réfugier toute métaphysique et qu'on appelait récemment « le type parfait, mais unique de la nécessité primordiale [1] ».

Admettre une relation intuitive ou démontrée entre les idées de la géométrie, cela, après tout, ne pouvait répugner à Hume : car cette relation tout idéale n'engageait pas les questions d'existence. Mais il en était autrement de la relation de cause à effet : car la nécessité rationnelle de la cause une fois admise, il n'est plus possible à l'esprit de se renfermer en lui-même ; il lui faut passer de la région des idées à la région des existences, et par delà le monde des conceptions subjectives liées par l'expérience et par l'habitude, reconnaître l'existence des causes qu'on n'observe pas, qu'on n'expérimente pas, mais qu'on affirme comme nécessaires. De là l'effort de Hume pour réduire la relation causale à une simple succession de deux événements, succession qui par son renouvellement fréquent détermine l'esprit à passer de l'idée de l'un à l'idée de l'autre.

La prétention de Hume est donc de prouver qu'il n'y a pas entre la cause et l'effet d'autre rapport qu'un lien d'imagination ou d'habitude établi par l'expérience. Pour en arriver là, il montre que nous ne pouvons jamais connaître *a priori* la nature d'une cause ou d'un effet. En cela, comment ne pas voir qu'il déplace la question? Sans doute la raison ne peut devancer l'expérience dans la détermination de la cause, mais elle lui impose l'obligation de la chercher, de croire à son existence avant qu'elle l'ait trouvée, et, quand elle l'a

1. M. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 14.

trouvée, de croire à un rapport nécessaire entre cette cause et son effet. Ici, M. Huxley lui-même nous donne raison et déclare que l'argumentation de Hume n'est pas rigoureusement concluante : « De ce que nous sommes incapables de dire quelle cause a précédé ou quel effet suivra un événement, s'ensuit-il que nous soyons dispensés de supposer nécessairement que cet événement a eu une cause et qu'il aura un effet. Le savant qui découvre un nouveau phénomène peut ignorer complètement la cause de ce phénomène, mais il n'hésite pas à la chercher. Et si vous lui demandez pourquoi il le fait, il vous répondra probablement : Parce qu'il doit y avoir une cause ; — ce qui revient à dire que sa croyance à la causalité est une croyance nécessaire [1]. »

L'ignorance où nous sommes de la nature de la cause, tant que nous n'avons pas eu recours à l'expérience, ne supprime donc pas notre prévision rationnelle de l'existence d'une cause quelconque. Ici, le fait sur lequel Hume s'appuie est un fait certain : seulement il lui donne une conclusion qu'il ne comporte pas. Mais voici qu'il appelle à son aide un fait au moins contestable : il prétend que nous pouvons penser à un phénomène sans lui attribuer une relation causale avec un autre phénomène. « Comme toutes les idées distinctes peuvent être séparées l'une de l'autre, dit-il, et comme les idées de cause et d'effet sont évidemment distinctes, il nous sera facile de concevoir un effet sans cause. »

Il est évident d'abord que Hume fait un cercle vicieux : car, pour justifier la conclusion que l'on peut séparer l'idée de cause et l'idée d'effet, il suppose d'abord que toutes nos idées peuvent être conçues l'une sans l'autre ; et ce principe ne serait précisément établi que si l'on avait démontré au préalable la possibilité rationnelle d'admettre un effet sans penser à une cause, ou réciproquement.

Mais, en fait, est-il vrai que les hommes puissent admettre un commencement d'existence sans cause productrice, et soient disposés, par exemple, à rêver des étoiles où la loi de causalité n'est plus souveraine ? Dans une page intéressante, M. Huxley s'efforce d'accréditer l'opinion de Hume [2] et de montrer que la nécessité causale n'est pas universellement admise. Pour le vulgaire qui ne réfléchit pas, dit-il, les neuf dixièmes des faits journaliers n'éveillent pas l'idée d'un rapport de causalité ; bien plus, ajoute-t-il, le vulgaire nie pratiquement ce rapport, puisqu'il attribue ces faits au hasard. La réponse est facile ; d'abord il est bien évident que la loi de causalité n'est la loi que de la pensée qui réfléchit. De même que

1. Huxley, *Hume*, p. 121.
2. Huxley, *Hume*, p. 121, 122.

les lois invariablement nécessaires de la physique ne s'appliquent que sous certaines conditions et dans des circonstances données, de même la loi de causalité ne s'impose à l'esprit que quand l'esprit se développe et se complète selon ses tendances normales. Quand on dit que la causalité est universelle et nécessaire, tout ce que l'on veut dire, c'est que, partout où la réflexion va, la loi de causalité la suit. D'autre part, le hasard, si souvent invoqué par les hommes à l'origine des événements qu'ils ne comprennent pas, n'équivaut nullement à la négation de toute causalité; aux yeux du vulgaire, le hasard, la fortune, sont des causes mystérieuses, de très réelles et très effectives puissances. M. Huxley cite encore, à l'appui de sa thèse, ce proverbe familier : « Le vent souffle où il lui plaît; » mais n'est-il pas évident que ce dicton, s'il exclut l'idée d'une cause extérieure, attribue au vent lui-même une causalité immanente, analogue aux fantaisies ou aux volontés de l'homme ?

Mais il serait oiseux de prolonger la discussion, puisque M. Huxley veut bien reconnaître dans ses conclusions que la croyance à la causalité est une tendance naturelle de l'esprit. Il persiste seulement à soutenir que le principe de causalité n'est que « le symbole verbal d'un acte purement automatique de l'esprit, qui est tout à fait extralogique, et qui serait illogique s'il n'était pas incessamment vérifié par l'expérience[1]. » Nous avouons ne pas comprendre comment une tendance instinctive, toujours justifiée par les faits, peut dépasser ou contredire la logique.

Quoi qu'il en soit, M. Huxley est d'accord sur ce point, comme sur d'autres, avec l'auteur du *Traité de la nature humaine*. Hume lui aussi combat au nom de la logique les croyances rationnelles : mais il les rétablit au nom de la nature et des instincts spontanés. « La nature maintient toujours ses droits, et triomphe en fin de compte de tous les raisonnements abstraits. » — « Par une nécessité absolue et au-dessus de tout contrôle, la nature nous détermine à juger, aussi bien qu'à respirer et à sentir. » Les décisions des philosophes, dit-il ailleurs, ne sont que les réflexions de la vie commune organisées et corrigées (*methodised and corrected*). Par là s'expliquent sans doute les contradictions apparentes de Hume, dissertant avec candeur et sincérité sur l'existence de Dieu et même sur l'immortalité de l'âme, après avoir nié toute idée de cause. A ses analyses sceptiques de l'entendement le philosophe donne des conclusions pratiques qui se rapprochent fort de celles du sens commun, et, après qu'il a semblé se brouiller avec les croyances de l'humanité, son plus vif désir est de se réconcilier avec elles.

1. Huxley, *Hume*, p. 123.

En tout cas, et en laissant de côté les questions métaphysiques, il est évident que, sur le terrain des faits et dans le domaine de la psychologie proprement dite, Hume n'est rien moins qu'un sceptique. « Suis-je un sceptique? dit-il quelque part. La question est superflue. Quiconque prend la peine de réfuter les subtilités du scepticime absolu discute en vérité contre un adversaire qui n'existe pas. » On n'est pas un sceptique parce qu'on nie tel ou tel ordre de croyances. Sans doute il n'a pas fait assez grande la part de l'innéité ; il a trop accordé à la *coutume*, c'est-à-dire à la répétition des expériences; il a volontairement omis la discussion de l'origine des impressions et des faits élémentaires de l'esprit. Le moi tel qu'il le conçoit, « cette collection, ce monceau de perceptions, » comme il l'appelle, n'est qu'une fantasmagorie qui déroule ses tableaux dans le vide ; c'est, suivant les expressions mêmes de M. Huxley, « comme un feu d'artifice, habilement composé de matériaux combustibles, qui s'enflamme sous l'action d'une étincelle et en s'enflammant produit des figures, des mots, des cascades de feu dévorant, jusqu'à ce qu'il s'évanouisse dans l'obscurité de la nuit. » Le monde où il conduit nos pas est une région obscure dont on ne voit ni le commencement ni la fin. Deux choses surtout manquent à son système : l'idée de cause et l'idée du but. Aussi n'a-t-il pas même soupçonné la théorie de l'évolution, tandis qu'il devinait la plupart des conceptions qui alimentent les polémiques de notre temps. S'il l'eût connue d'ailleurs, il l'eût probablement repoussée, déconcerté dans la prudence et la sagesse de ses vues par d'aussi audacieuses hypothèses.

Mais s'il a laissé dans l'ombre le cadre, si je puis dire, de la nature humaine, ses origines et sa destinée, du moins il a esquissé le tableau de ses opérations et de ses actes avec une habileté consommée. Il n'a pas su voir tout ce que la conscience humaine, cette clarté intérieure, projette autour d'elle; mais la conscience elle-même, il l'a analysée, il l'a sondée avec une admirable sagacité. L'historien de la philosophie n'oubliera pas qu'il a le premier mis en relief tout ce que l'esprit doit à l'association des idées, au renouvellement des expériences [1]. Sans doute, dans ses analyses de la con-

1. Dans un article de la *Critique philosophique* intitulé « Quel est le véritable père de la psychologie associationiste » (27 décembre 1877), M. F. Pillon nous a reproché de n'avoir pas dit assez nettement que Hume, avant Hartley, avait fondé la théorie de l'association des idées, et de nous être contenté de réclamer pour l'auteur du *Traité de la nature humaine* « le droit de partager cet honneur avec Hartley ». A vrai dire, nous croyons encore être resté dans la juste mesure en nous exprimant ainsi : car il semble que dans ses *Observations sur l'homme*, publiées en 1748, onze ans après le *Traité*, Hartley, qui cite scrupuleusement tout ce qu'il doit à son prédécesseur Gay, ne connaisse pas l'ouvrage de Hume. James Mill, qui a été comme l'anneau intermédiaire de la chaîne philosophique

science, il a surtout songé à fixer les limites de la pensée, à lui révéler son impuissance, et il occupe une grande place dans les annales de la philosophie critique, comme continuateur de Locke et comme ancêtre de Kant. Mais il n'a pas cependant borné ses efforts à cette critique négative. La philosophie n'a pas été seulement pour lui « une discipline destinée à limiter la connaissance » ; elle a été « un instrument pour l'étendre », pour l'étendre au moins dans le domaine des faits psychologiques, décrits avec précision, reliés les uns aux autres, ramenés à leurs éléments simples après avoir été saisis dans leur complexité. Son nom est avant tout lié aux destinées de cette psychologie descriptive, analytique, qui tient à ne se perdre ni dans les spéculations de la métaphysique, ni dans les dissections de l'anatomie, qu'on ne peut plus se contenter de nos jours d'appeler la psychologie sans épithète au milieu de tant de pseudo-psychologies, et qu'il conviendrait peut-être d'appeler la psychologie mentale, comme on dit la *vérité vraie*. C'est bien cette science qu'il prétendait inaugurer et fonder dans le *Traité de la nature humaine*, comme le prouvent ces paroles, qui assurément n'ont rien de sceptique : « Nous devons glaner des observations nombreuses par une étude attentive de la vie humaine, et recueillir les faits comme ils se présentent à nous dans le cours ordinaire de l'existence, en examinant la conduite des hommes dans la société, dans les affaires et les plaisirs. Le jour où les observations de cette espèce auront été judicieusement rassemblées et comparées, nous pourrons nourrir l'espoir de constituer avec ces faits une science qui ne sera pas inférieure en certitude et qui sera peut-être supérieure en utilité à toute autre science de compétence humaine. »

G. Compayré.

qui part de Hume et de Hartley, pour se souder à Stuart Mill, à MM. Bain et Spencer, n'est devenu associationiste que sous l'influence de Hartley. Le renom de scepticisme qui enveloppait Hume a longtemps empêché qu'on allât chercher dans ses écrits les théories psychologiques qu'ils contiennent.

UNE THÉORIE

DE LA

CONNAISSANCE MATHÉMATIQUE

M. O. SCHMITZ-DUMONT

(DERNIER ARTICLE [1])

Nous avons examiné, dans notre précédent article, la théorie de la connaissance de M. Schmitz-Dumont; nous ne poursuivrons pas, dans leurs détails, les applications qu'il en fait aux diverses sciences mathématiques, dont il tente d'esquisser la philosophie; nous nous bornerons à choisir, parmi les questions qu'il étudie, celles qui prêtent le plus à la controverse et semblent, par suite, mériter le plus d'intérê .

Nous croyons d'ailleurs inutile de revenir encore une fois sur la géométrie non euclidienne et, en général, sur les discussions qui touchent à la notion de l'espace; mais nous présenterons d'abord quelques remarques relatives à l'emploi des symboles imaginaires. Nous nous arrêterons ensuite un moment sur les principes du calcul infinitésimal; enfin nous chercherons à approfondir les notions essentielles de la mécanique rationnelle, et nous soumettrons à nos lecteurs quelques considérations sur les tentatives faites pour expliquer, à l'aide de cette science, l'ensemble des phénomènes de l'univers. Nous nous attacherons d'ailleurs beaucoup moins, au sujet de ces différentes questions, à développer et à discuter les théories de M. Schmitz-Dumont, qu'à exposer les problèmes dont il s'agit et les solutions qu'ils ont reçues; nous espérons que, de la sorte, notre travail, si peu qu'il vaille, sera un peu plus fructueux pour le public auquel nous nous adressons.

1. Voir le numéro de la *Revue philosophique* de février 1879.

I

L'emploi des imaginaires en mathématiques doit être envisagé à deux points de vue essentiellement différents, suivant qu'il s'agit de l'algèbre pure, ou bien au contraire de la géométrie. Nous nous bornerons tout d'abord au premier des côtés de la question.

Que la convention de tenir compte des formes algébriques sous lesquelles se présentent les solutions des équations du second degré, lorsque ces équations sont impossibles, que cette convention, dis-je, ait permis d'apporter dans les théorèmes des généralisations commodes, qu'elle ait entraîné des facilités de calcul et conduit à d'élégantes formules symboliques, à cela il n'y a, en fait, rien d'extraordinaire. C'était le but même de la convention; et les mathématiciens qui l'ont adopté et fait triompher, en ont eu, dès le commencement, la conscience plus ou moins nette.

Mais qu'il n'y ait eu nullement lieu, en vue du même objectif, de multiplier les symboles pour les solutions des diverses équations impossibles; qu'au contraire un seul ait suffi jusqu'à présent dans tous les cas, au moins tant qu'il s'agit de fonctions continues [1]; que, sans conduire à son tour à l'adoption d'un autre symbole irréductible au premier, il se soit prêté à toutes les combinaisons imaginables des signes d'opération, à la représentation des logarithmes des quantités négatives ou même imaginaires par exemple, aussi bien qu'à celle des arcs correspondant à des sinus plus grands que l'unité, ou encore eux-mêmes imaginaires, voilà un résultat constaté en fait *à posteriori*, mais qui n'était pas prévu d'avance; et c'est là, en somme, ce qui rend ce symbole $\sqrt{-1}$ à la fois si singulier et si merveilleusement utile.

Ce fait demande incontestablement une explication, car les notions sur lesquelles on opère sont suffisamment abstraites, pour qu'on ne puisse se contenter à moins de rigoureuses déductions, faites immédiatement après l'adoption de la convention, et comblant la lacune que présente l'enseignement ordinaire.

M. Schmitz-Dumont a eu conscience de cette lacune, et il essaye de démontrer que l'adoption du symbole $\sqrt{-1}$ doit, *à priori*, suffire à tous les besoins possibles; qu'il n'y aura jamais lieu de faire une autre convention semblable. Mais sa tentative de démonstration est loin d'être satisfaisante; sans parler des restrictions qu'il prétend

1. Dans la théorie des nombres, où l'on considère des variables discontinues, le cercle a été rompu en réalité par l'invention des *nombres idéaux*.

apporter en principe à la liberté de combinaison des signes algébriques, il y fait de nouveau appel à une intuition prétendue abstraite, et qui n'est autre que celle de la représentation géométrique des quantités imaginaires sur un plan. C'est un mode de considérations que nous devons absolument écarter et pour cause, en restant sur le terrain de l'algèbre pure.

Pour préciser la question, énonçons sous forme mathématique le fait dont il s'agit; soit :

$$u = \varphi(z)$$

une fonction de z, nous dirons que si l'on pose :

$$z = x + y\sqrt{-1},$$

on pourra mettre la fonction $\varphi(z)$ ou u sous la forme :

$$u = X + Y\sqrt{-1},$$

X et Y étant des fonctions réelles de x et y.

Il est clair que ce fait constitue une propriété non pas du symbole $\sqrt{-1}$, mais bien de la fonction φ. En d'autres termes, si la proposition énoncée est vraie pour les fonctions algébriques et les transcendantes ordinaires, elle ne s'applique pas à *toutes* les fonctions possibles; elle appartient à une classe très nombreuse, qui embrasse notamment en algèbre toutes les fonctions définies jusqu'à présent en dehors du calcul intégral, mais qui ne peut s'étendre à l'universalité des relations imaginables. La question est de savoir si cette classe peut être définie *à priori*, et comment elle doit l'être.

Prétendre résoudre cette question en maintenant rigoureusement la position ci-dessus, serait vouloir s'enfermer dans un cercle vicieux. Il faut nous reporter au moment de la convention relative à l'adoption du symbole $\sqrt{-1}$, et examiner les conséquences nécessaires de cette adoption.

Nous avons tout d'abord une notion claire, celle de la fonction réelle. Nous disons que u est une telle fonction de z, lorsqu'à chaque valeur réelle de z, positive ou négative d'ailleurs, correspond une valeur (réelle) positive ou négative de u. Nous connaissons d'ailleurs des fonctions, comme les rationnelles par exemple, qui sont réelles sans aucune restriction pour toute valeur de la variable, et d'autres qui n'existent en fait que lorsque la variable reste comprise entre certaines limites : ainsi $\sqrt{x-1}$ n'est réelle — n'existe — que si x est supérieur à l'unité positive; ainsi l'arc dont le sinus est x est de même une fonction qui n'existe que si x reste compris entre -1 et $+1$.

Telle est la situation lorsque nous convenons d'introduire dans

les calculs des expressions de la forme $x + y\sqrt{-1}$. La logique demande dès lors évidemment que, de même que nous pouvons définir la fonction d'une variable réelle, nous puissions définir la fonction d'une variable imaginaire.

Le plus simple à cet égard est de prendre précisément pour cette définition, comme l'a fait Cauchy, la propriété que nous avons énoncée plus haut. Ainsi si X et Y sont des fonctions complètes de x et de y, c'est-à-dire si à tout système de valeurs (réelles) de x et de y correspond un système de valeurs (réelles) de X et de Y, nous dirons que

$$u = X + Y\sqrt{-1}$$

est fonction de la variable imaginaire

$$z = x + y\sqrt{-1}.$$

Partant de cette définition, l'illustre analyste a pu établir une théorie générale des fonctions auxquelles elle s'applique, les diviser en classes jouissant de propriétés différentes, et déterminer les conditions analytiques auxquelles elles doivent satisfaire. Il est dès lors possible, au moment de l'introduction méthodique des diverses fonctions que l'on étudie en algèbre, de vérifier si elles remplissent ces conditions, et la question que nous avons émise se trouve suffisamment résolue.

Nous ne pouvons naturellement entrer ici dans le détail de ces déductions; il nous suffira d'en signaler un point essentiel.

Pour un système donné de valeurs d'x et d'y, le système de valeurs d'X et d'Y peut être unique ou multiple (par exemple, si la fonction u est racine d'une équation d'un degré supérieur). Dans le second cas, le système à adopter, en supposant qu'on commence par en considérer un en particulier, ne sera pas nécessairement toujours le même quand on fera repasser x et y par leurs valeurs initiales après les en avoir écartés simultanément et continûment; au contraire, ces variations d'x et d'y pourront être supposées conduites de telle façon qu'on arrive à permuter successivement les uns dans les autres les divers systèmes de valeurs dont X et Y sont susceptibles.

Ces conséquences, contradictoires à la notion des fonctions réelles d'une seule variable, montrent que le symbole complexe imaginaire est particulièrement approprié à l'étude de la variation simultanée des deux groupes (X, Y), (x, y), dont l'un peut être considéré comme composé de deux variables indépendantes, et l'autre de deux fonctions de ces variables. Cette propriété nous rapproche de l'emploi de ce symbole en géométrie, emploi que nous allons examiner brièvement à son tour.

En algèbre, le but cherché par l'emploi des imaginaires, est la généralisation des formules; après avoir été conduit, dans cet ordre d'idées, tout d'abord à attribuer une existence fictive à des fonctions de variables réelles, alors que pour les valeurs considérées de ces variables ces fonctions n'existent pas en fait, on est entraîné, en suite de la convention admise, à attribuer aux variables elles-mêmes cette existence fictive, et nous avons vu comment cela revient à étudier les variations de deux groupes binaires de quantités réelles liées entre elles par deux équations. Mais, jusqu'à présent au moins, on n'a pas senti la nécessité d'aller plus loin et de considérer des groupes ternaires ou quaternaires.

En géométrie, le problème est tout autre et les besoins différents. Les quantités réelles ne permettent de représenter que les valeurs absolues des droites et au plus leur sens, d'après la convention faite pour les quantités négatives; il s'agit de représenter également leur direction. A cet effet, pour les questions de géométrie plane, on prendra les projections x, y, sur deux axes coordonnés d'une droite, si elle part de l'origine par exemple, et on conviendra de les unir par le signe $+$ après avoir mis en facteur de l'une d'elles, soit y, un facteur i irréductible dans les sommations ordinaires, et dont la présence dans le complexe $x + yi$ fera distinguer par suite, sans ambiguïté, la valeur de chacune des deux projections, dont la connaissance suffit pour déterminer complètement la droite.

En poursuivant cette représentation, on *convient* également d'adopter pour le produit de deux droites une signification telle qu'il en résulte la condition : $i^2 = -1$.

Dès lors on a établi entre le symbolisme conventionnel géométrique et le symbolisme conventionnel algébrique, une nouvelle correspondance, analogue à celle qui a lieu pour le symbolisme des quantités réelles, positives ou négatives; mais cette correspondance nouvelle ne doit pas faire illusion; elle n'était pas nécessaire *a priori*, puisque les conventions en géométrie et en algèbre sont à la fois arbitraires et indépendantes les unes des autres; bien plus, elle ne se poursuit pas pour les trois dimensions de l'espace.

Là en effet, dans le calcul des quaternions, à la suite de conventions analogues pour la représentation de la direction des droites, on doit avoir également -1 pour le carré des cofficients λ_1, λ_2, λ_3, afférents aux trois axes coordonnés et d'ailleurs irréductibles entre eux par voie de sommation.

On distingue donc là, en prenant les valeurs positives et négatives de ces coefficients, six racines imaginaires de l'unité négative, tandis

que sur le plan, comme en algèbre pure, on n'en distingue que deux. En réalité, il n'y en a pas plus six que deux, ni deux que six ; il n'y en a pas du tout. On ne peut donc voir là que des symbolismes arbitraires soumis à des règles convenables pour des buts déterminés, d'ailleurs différents les uns des autres, et il est difficile de concéder à M. Schmitz-Dumont que l'un de ces symbolismes dérive nécessairement et *a priori* d'une loi primordiale de l'intelligence.

II

Nous abordons maintenant la question des principes du calcul infinitésimal, question qui dès l'origine a soulevé, entre mathématiciens, de longues et célèbres discussions, auxquelles les philosophes sont à peu près restés complètement étrangers. Si, en effet, le sujet en est des plus intéressants au point de vue logique, il demande, pour sa parfaite compréhension, un degré assez élevé d'études mathématiques.

Le P. Gratry a bien essayé, de mémoire d'homme, d'introduire cet élément dans les controverses philosophiques; il a notamment cherché de ce côté des arguments pour la critique de la notion hégélienne du devenir. Mais les enseignements qu'il avait puisés à l'Ecole polytechnique remontaient à une époque déjà ancienne, et, dans la polémique qu'il a eu à soutenir à ce sujet contre Emile Saisset, il a semblé, pour ainsi dire, encore moins compétent que son adversaire.

Notre siècle était au reste déjà assez avancé lorsque Duhamel exposa les théorèmes, plus remarquables peut-être encore par leur simplicité que par leur importance, qui devaient terminer, entre la méthode dite des limites et celle dite des infiniment petits, le conflit qui durait depuis les temps de Newton et de Leibniz.

Il est singulier que M. Schmitz-Dumont, dont l'érudition mathématique est incontestable, paraisse ignorer ces travaux, et qu'il renouvelle d'anciennes discussions désormais sans objet sur la valeur propre et la signification réelle de deux méthodes autrefois opposées, maintenant réunies. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain, d'autant que, si quelque mathématicien mérite encore ses critiques, il ne se trouve probablement pas en France. Mais nos lecteurs trouveront peut-être quelque intérêt dans un rapide historique de la question.

Les problèmes qui ont donné naissance au calcul infinitésimal peuvent être rangés sous deux classes : dans les uns, on a à recher-

cher en général la limite vers laquelle tend le rapport des accroissements de deux variables, fonctions l'une de l'autre, lorsque ces accroissements tendent simultanément vers zéro; dans les autres, il est proposé de calculer la limite vers laquelle tend la somme des produits des valeurs d'une fonction par les intervalles qui séparent les valeurs respectives de la variable, alors que ces intervalles décroissent indéfiniment, les valeurs extrêmes de la variable entre lesquelles se fait la sommation étant d'ailleurs supposées déterminées.

Vers le commencement du dix-huitième siècle, Newton publia sa méthode des fluxions, dont le point de départ était le suivant : Soit une variable x, fonction du temps, ou *fluente*, comme disait l'illustre Anglais, le rapport de sa variation pendant un temps donné à ce temps exprime la vitesse moyenne de cette variation pendant ce temps, si l'on suppose que ce dernier devienne de plus en plus court jusqu'à s'annuler. Cette vitesse moyenne tendra vers une limite qu'on peut d'ailleurs déterminer analytiquement et qui représentera la vitesse de variation au moment originaire considéré; cette limite, Newton la désignait sous le nom de *fluxion*, par le symbole $\dot{x}$.

Deux variables quelconques x, y, liées entre elles par une équation, peuvent toujours être considérées comme *fluentes*, sous la seule condition d'établir une relation, d'ailleurs arbitraire, entre l'une d'elles au moins et le temps; et il est facile de voir que la limite vers laquelle tend le rapport de leurs accroissements, quand ceux-ci tendent simultanément vers zéro, est égale au rapport de leurs fluxions.

On a naturellement reproché à cette méthode l'intervention inutile de la notion du temps; mais les démonstrations de Newton étaient en tout cas fondées sur un principe établi rigoureusement, à savoir que, lorsque deux quantités continues variables sont constamment égales, elles ne peuvent tendre vers deux limites différentes; et rien n'était plus facile que de transformer ces démonstrations en écartant ces notions de temps et de vitesse, empruntées à un domaine étranger à celui de l'algèbre.

Le point de départ de Newton correspondait d'ailleurs, comme on le voit, à la première face du calcul infinitésimal, aux problèmes dits alors des *tangentes;* celui de Leibniz, ainsi que l'algorithme qu'il inventa, se rapproche davantage de la seconde face, des problèmes inverses des tangentes ou des quadratures.

Soit dx l'intervalle, qu'on peut supposer uniforme, de valeurs successives attribuées à une variable indépendante entre deux limites x_0 et x; la somme des produits $\varphi(x)dx$ de cet intervalle par les va-

leurs successives correspondantes, que prend une fonction $\varphi(x)$ de la variable indépendante, est elle-même une autre fonction de cette variable, ici considérée dans sa valeur limite x, et l'intervalle dy qui sépare deux valeurs successives de cette seconde fonction y est évidemment égal au produit ajouté en dernier lieu ; ainsi

$$dy = \varphi(x)dx.$$

Comme nous venons de la définir, cette fonction y dépend en réalité non seulement de x, mais encore de dx, puisque la somme des produits varie avec la valeur arbitraire de l'intervalle dx ; mais, quand cet intervalle décroît indéfiniment, cette fonction tend à en devenir indépendante, et on voit que, pour la connaître, il s'agit de trouver une fonction y de x, telle que le rapport limite des accroissements ou, comme disait Leibniz, le rapport des différences infiniment petites ou *différentielles* dy et dx, soit égal à la fonction connue $\varphi(x)$.

La méthode de Leibniz, publiée vingt ans avant celle de Newton, était d'ailleurs loin d'être fondée sur des démonstrations rigoureuses ; elle ne faisait au fond que revêtir d'une forme symbolique définitive les contestables raisonnements (sur les *indivisibles*) par lesquels on essayait, depuis un demi-siècle, d'éviter les démonstrations par réduction à l'absurde, seules laissées comme modèles par les anciens pour les problèmes dont il s'agissait.

Mais, quelles que fussent les défectuosités du principe, l'algorithme triompha, grâce à sa grande supériorité, démontrée par le parti qu'en tirèrent surtout les Bernoulli, car, pour l'inventeur lui-même, les résultats mathématiques qu'il obtint ne sont rien en regard des travaux de Newton. Une preuve remarquable de l'infériorité des notations de ce dernier est qu'il commit une grave erreur pour la limite du rapport de la différence seconde, erreur qui saute aux yeux avec l'emploi de l'algorithme leibnizien.

Il était cependant essentiel d'asseoir sur un fondement inébranlable le nouveau calcul que l'on adoptait, et ce fondement ne pouvait être trouvé que dans le principe des limites ; mais la difficulté consistait à déterminer la véritable signification *quantitative* qu'il convenait d'attribuer aux symboles différentiels dx et dy.

C'est déplacer la question que de ne vouloir, comme M. Schmitz-Dumont, leur reconnaître qu'une signification *qualitative*, définissant la relation entre y et x ; si ce point de vue peut être envisagé avantageusement pour des problèmes d'un ordre plus élevé, comme ceux auxquels donnent lieu les équations différentielles, il ne ferait que compliquer inutilement les raisonnements pour toute la partie primordiale du calcul.

Au sens de Leibniz, l'équation : — $dy = \varphi(x)dx$ — était simplement approximative ; on négligeait un terme fonction de x et de dx ; pour pouvoir la considérer comme rigoureuse, il fallait modifier ou plutôt approfondir la notion de la différentielle.

Les partisans de la méthode des limites convinrent à cet effet de considérer la différentielle de la variable indépendante comme un accroissement fini, d'ailleurs aussi grand qu'on le voulait donner à cette variable. La différentielle de la fonction fut dès lors non pas l'accroissement réel correspondant de cette fonction, mais une quantité telle que son rapport avec la différentielle de la variable indépendante fut égal à la limite du rapport des deux accroissements, lorsqu'ils tendaient simultanément vers zéro.

Cette formule acquit la prédominance et la garda longtemps [1] ; toutefois dès le siècle dernier, la notion qui devait lui être finalement substituée avait pris corps. Les différentielles ne sont pas, disaient les mathématiciens de l'*Encyclopédie*, des infiniment petits en *acte*, comme l'on avait considéré jadis les indivisibles; ce sont des infiniment petits en *puissance;* ou, en d'autres termes, l'infiniment petit n'est pas une quantité fixe, déterminée ; c'est une quantité variable, qui peut être rendue plus petite que toute quantité donnée. C'est un devenir, devaient dire les hégéliens.

Le débat fut interrompu par une importante diversion; Lagrange tenta de faire une révolution complète, en fondant le calcul infinitésimal sur de pures identités algébriques. Il postula en fait que tout accroissement fini de toute fonction pouvait se développer suivant les puissances de l'accroissement fini de la variable, suivant la série :

$$f(x+h) - f(x) = h\,f'(x) + \frac{h^2}{1.2}f''(x) + \frac{h^3}{1.2.3}f'''(x) + \ldots\ldots$$

et il identifia les fonctions $f'(x)$, $f''(x)$, $f'''(x)$... qu'il nomma *dérivées* première, seconde, troisième, etc., de la fonction *primitive* $f(x)$, avec les coefficients différentiels successifs :

$$\frac{dy}{dx},\ \frac{d^2y}{dx^2},\ \frac{d^3x}{dx^3},\ \text{etc.}$$

Cet élégant système reposait sur une base insuffisante; la possibilité effective du développement ci-dessus est en réalité soumise à des conditions spéciales, établies par Cauchy et que sont loin de remplir toutes les fonctions qui ont des dérivées.

D'autre part, la méthode des limites ne se prêtait pas à des facilités suffisantes pour un grand nombre de démonstrations; la question

1. C'est elle que le P. Gratry a développée dans sa *Logique*.

en était là lorsque Duhamel, partant de la notion de l'infiniment petit variable, telle que nous l'avons précisée ci-dessus, établit que, pour toutes les recherches de limites de somme ou de rapport, on pouvait, sans changer les résultats, substituer l'un à l'autre deux infiniment petits tels que la limite de leur rapport fût l'unité, ou, ce qui revient au même, tels que leur différence fût infiniment petite par rapport à l'un deux, c'est-à-dire que le rapport de cette différence à l'un deux eût zéro pour limite.

Ces théorèmes, rigoureusement fondés sur le principe des limites, donnent le critérium précis qui manquait en général pour les démonstrations par les infiniment petits et forment ainsi un seul tout des deux méthodes qui jusqu'alors ne s'étaient rencontrées que dans leurs résultats.

III

La mécanique, dont nous allons parler maintenant, est relativement toute récente, en tant du moins que science rationnelle ou mathématique. Les anciens n'ont éclairci que les notions élémentaires de statique, et la dynamique resta lettre close pour eux; l'ensemble des principes et théorèmes fondamentaux n'a été complété que dans le siècle dernier, et même aujourd'hui on ne peut dire que le cadre de l'exposition de la dynamique soit désormais immuablement fixé. Aussi les questions qu'elle soulève nous paraissent-elles mériter au plus haut degré l'attention de tout esprit philosophique.

Les notions fondamentales qui s'introduisent dès le début de cette science sont, comme on sait, celles de masse et de force. Il est absolument essentiel, avant tout, de préciser ces notions et d'en donner une définition digne des mathématiques.

M. Schmitz-Dumont commence par la notion de masse et essaie de la déduire logiquement (*a priori*) des notions de nombre et de volume; nous ne nous arrêterons pas à cette déduction, nécessairement très obscure, car les corps ne peuvent nous apparaître comme différents au point de vue de la masse, qu'alors que nous avons reconnu que les mêmes forces produisent sur eux des effets différents. La notion de masse est par conséquent d'origine empirique, et, d'autre part, il y a lieu de s'attaquer d'abord à celle de la force, comme on le fait d'ailleurs ordinairement.

Ce mot de force, dans ses acceptions vulgaires, est très vague, et il en est peu dont les philosophes aient autant abusé dans des sens essentiellement différents. Les mathématiciens ont nécessairement cherché à en préciser la signification, et sauf des différences de

formules, dont la critique de détail est inutile ici, ils sont aujourd'hui généralement d'accord pour la définir « ce qui modifie ou tend à modifier les conditions de repos ou de mouvement des corps ».

Pour savoir au juste ce que vaut cette définition, il faut la rapprocher du premier principe de la dynamique, connu sous le nom de principe d'inertie et auquel on a donné la forme mathématique suivante :

« Un point matériel [1], abandonné à lui-même, se meut d'un mouvement rectiligne et uniforme (ce qui comprend, bien entendu, le cas où la vitesse est nulle et où par conséquent le point reste en repos).

Ainsi on définit d'une part les conditions de repos ou de mouvement du point matériel libre, et on ajoute que, si le mouvement réel d'un point matériel n'est pas conforme à ces conditions, c'est que ce point est soumis à ce qu'on appelle une force.

Or la liberté d'un point matériel est une pure fiction de notre intelligence; tous les corps de la nature nous paraissent en effet agir les uns sur les autres, jusqu'à leurs particules dernières; il nous serait donc parfaitement loisible de définir autrement les conditions de repos ou de mouvement de ce point supposé libre. En d'autres termes, le principe de l'inertie n'est nullement un postulatum fondé sur l'expérience, c'est une définition arbitraire.

Nous pourrions, par exemple, affirmer, suivant d'antiques théories, que le point matériel libre se meut d'un mouvement circulaire et uniforme autour d'un point fixe de l'espace ; nous pourrions affirmer qu'il reste nécessairement en repos [2] ; nous pourrions faire toute autre hypothèse, et, en conservant notre définition de la force, refondre toute la mécanique. Les véritables postulats expérimentaux pour-

1. Pour le début de l'analyse des problèmes de la dynamique, il est commode de réduire par la pensée le corps mobile à un point. Pour les premières déductions, il est d'ailleurs inutile de présupposer si l'on doit considérer toute la matière du corps comme concentrée en ce point, et par suite la force y appliquée comme finie, ou si l'on doit regarder ce point comme une limite, et par suite la force y appliquée comme infiniment petite (ce que l'on fait, par exemple, pour la recherche des centres de gravité des solides homogènes).

En fait, on ne peut pas énoncer le principe d'inertie sur un corps, même sur un solide supposé invariable, car ce solide, abandonné à lui-même, peut avoir, outre le mouvement de translation rectiligne et uniforme, un mouvement de rotation autour d'un axe passant par son centre de gravité, et ce mouvement peut être relativement complexe. On fait donc la définition sur un point; c'est un cas fictif, qui peut n'avoir aucune réalité, mais qui sert à l'analyse des cas réels. En fait il n'y a aucun cercle vicieux provenant de l'introduction prématurée de la notion de masse.

2. Cette définition de l'inertie a été récemment proposée par M. X. Kretz, dans son opuscule : *Matière et éther*.

raient être à modifier dans leur énoncé, les formules analytiques à changer plus ou moins; mais la théorie n'en serait ni moins rigoureuse, ni moins *vraie*, et les conclusions pratiques resteraient ce qu'elles sont.

Si, d'après cela, la notion de la force dépend d'une définition arbitraire, elle est elle-même également arbitraire; en d'autres termes, elle n'a d'autre valeur que celle d'une fiction logique. Matière et force sont donc des mots qui n'ont que la signification qu'on veut bien leur attacher; la réalité objective ne se rencontre que dans les corps en mouvement; si, pour analyser les lois du phénomène, nous constituons deux sujets logiques, l'un passif et l'autre actif, aucune nécessité *a priori*, non plus qu'aucun fait d'expérience, ne nous oblige à faire de telle façon plutôt que de telle autre, entre ces deux sujets, le départ des attributions réciproques. Celui que nous adopterons, quel qu'il soit, ne peut donc être critiqué qu'au point de vue de la commodité de l'analyse ultérieure.

Enfin il est clair que la définition de la force et le prétendu principe de l'inertie resteraient absolument lettre morte sans l'intervention des véritables postulats tirés de l'expérience.

Le premier de ces postulats à considérer nous paraît être le principe de l'indépendance des effets des forces, plutôt que celui de l'indépendance de l'effet d'une force et du mouvement antérieurement acquis, qu'on fait souvent passer avant le précédent. D'abord c'est l'ordre historique; en second lieu, l'énoncé du premier paraît indépendant de l'hypothèse faite pour l'inertie, tandis qu'il n'en est pas de même pour le second, ce qui, entre parenthèses, prouve que ces principes sont bien réellement distincts; enfin le premier suffit pour la statique; le second est purement dynamique.

Le principe de l'indépendance des effets des forces permet de définir : la direction et le sens des forces, par la direction et le sens du déplacement élémentaire qu'elles occasionneraient sur le point matériel considéré, si elles agissaient seules; l'égalité de deux forces, par l'équilibre, lorsqu'elles sont opposées; enfin il conduit à leur mesure, comme elle se fait réellement, en prenant pour unité le poids d'un volume déterminé d'un corps bien défini. Il y a lieu seulement d'observer à ce sujet qu'on suppose implicitement alors que ce poids est une force constante, hypothèse qui ne souffre pas de difficulté pour un même lieu de la terre, mais ne doit pas être étendue au delà des limites où l'expérience peut la vérifier.

Le principe de l'indépendance de l'effet d'une force et du mouvement acquis permet de préciser d'une façon plus satisfaisante la notion de la force constante et de définir nettement la notion de masse.

Supposons une force unique gardant toujours la même direction et agissant sur un point matériel primitivement au repos. Ce point suivra la ligne droite représentant la direction de la force, et l'effet de la force, pendant un temps donné, se traduira par l'augmentation de la vitesse pendant ce temps, puisque la vitesse serait restée la même si la force n'avait pas agi. En vertu du principe de l'indépendance de l'effet d'une force et du mouvement antérieurement acquis, si la force reste constante, l'accroissement de vitesse sera proportionnel au temps. Si nous appelons *accélération* cet accroissement pendant l'unité de temps, cette accélération constante pourra définir la force, le mobile étant donné.

En vertu du principe de l'indépendance des effets des forces, il est dès lors facile de démontrer : 1° que l'accélération est proportionnelle à la force, une force double produisant l'effet de deux forces simples ou une accélération double; 2° que si l'on suppose deux mobiles juxtaposés, soumis chacun à une force qui leur communique la même accélération, on ne change rien en faisant, par la pensée, un tout des deux mobiles, et en remplaçant les deux forces par une autre égale à leur somme; que par conséquent le rapport déterminé, pour un même mobile, entre le nombre qui mesure la force et le nombre qui mesure l'accélération, est, pour un corps composé de parties, égal à la somme des mêmes rapports relatifs aux parties. C'est à ce rapport constant pour un même corps que l'on donne, en mécanique, le nom de masse.

Il est à peine utile de rappeler que les propositions fondamentales de la dynamique du point matériel ont été établies expérimentalement par Galilée, contre les théories erronées qui avaient cours avant lui; c'est là le fondement empirique sur lequel il a établi, inductivement, les principes dont on les déduit maintenant.

IV

Un dernier principe était nécessaire pour aborder le problème général de la mécanique, c'est-à-dire le mouvement d'un système matériel quelconque.

« Dans un système de points matériels, l'existence d'une force intérieure quelconque entraîne l'existence d'une force égale et opposée. Le point d'origine et le point d'application de la première sont respectivement le point d'application et le point d'origine de la seconde. »

La première formule de ce principe, dit de l'égalité entre l'action et la réaction, est due à Newton et l'on ne peut s'empêcher de

rappeler à son sujet les prudentes réserves dont l'illustre géomètre entoura sa thèse de la gravitation universelle.

Dans l'énoncé ci-dessus, la fiction analytique du point matériel dont, à la rigueur, nous aurions pu jusqu'à présent éviter l'emploi, devient l'élément essentiel d'une conception mécanique des corps de la nature. On se les représente comme un ensemble d'atomes sans dimension, doués chacun de leur masse particulière et centres de forces agissant à distance. Le principe soumet les actions de ces forces à une loi précise de direction et de réciprocité.

Faut-il entendre que cette fiction du point matériel soit vraie, que ces forces agissant à distance soient une réalité? Non; seulement les choses se passent en tout cas comme si ces hypothèses étaient la représentation fidèle de la vérité; le principe énoncé a pour effet de les mettre d'accord avec les phénomènes.

Ainsi, au début, pour analyser le phénomène du mouvement, on a établi une distinction entre la matière passive et la force active; pour pouvoir faire la synthèse, on est obligé de renouer le lien rompu; à la vérité, la force reste bien séparée de la matière, mais elle en émane pour y aboutir. Ce n'est plus une essence étrangère, c'est une propriété de la matière; ce n'est plus un sujet, c'est un attribut. Nouvelle preuve que la distinction faite était de l'ordre purement logique, et que la seule réalité objective est le mouvement avec ses transformations.

Analytiquement, rien n'empêcherait évidemment de traiter du mouvement d'un système de corps soumis à des lois toutes différentes. Pour le mathématicien, l'égalité de l'action et de la réaction est donc une pure hypothèse dont il examine les conséquences; l'exactitude de cette hypothèse consiste pour lui dans la vérification empirique de ces conséquences, vérification qui ne fait pas partie du domaine de la mécanique rationnelle.

Elles sont au reste renfermées sous quatre théorèmes généraux applicables à tout système de points matériels; dans l'énoncé de ces théorèmes, on tient compte des forces dites extérieures au système, c'est-à-dire de celles qui ne rentrent pas dans l'application du principe, en tant qu'on considère hypothétiquement le système comme isolé dans l'espace; mais, pour mieux faire ressortir les conséquences de l'égalité admise entre l'action et la réaction, nous nous bornerons au cas où les forces extérieures sont nulles.

1° *Conservation du mouvement du centre de gravité.* — Le centre de gravité du système, point idéal défini à chaque instant par la position des divers points matériels, est immobile ou se meut en ligne droite d'un mouvement uniforme.

2° *Constance de la quantité de mouvement.* — Si l'on suppose transportées parallèlement à elles-mêmes les vitesses de tous les points du système, de façon à les faire concourir en un même point, et qu'après avoir multiplié chacune d'elles par la masse du point correspondant, on additionne géométriquement (compose suivant la règle du parallélogramme) toutes ces droites, — quantités de mouvement des divers points du système, — leur somme (composante) est égale à la quantité de mouvement du système, produit de la somme des masses par la vitesse du centre de gravité. Ces deux facteurs et le produit par conséquent sont constants.

Il faut remarquer que, si le centre de gravité est immobile, la quantité de mouvement du système est nulle, quels que soient d'ailleurs les mouvements dont les divers points sont animés.

3° *Principe des aires.* — Si l'on joint le centre de gravité à tous les points du système et qu'on projette sur un plan fixe les rayons vecteurs ainsi obtenus, puis qu'on fasse la somme des aires (surfaces des secteurs) décrites dans un temps donné par les projections des rayons vecteurs, chacune de ces aires étant respectivement multipliée par la masse du point matériel correspondant, cette somme est proportionnelle au temps ; en particulier, elle peut être constamment nulle.

4° *Théorème des forces vives.* — On appelle force vive d'un point matériel le produit de la masse de ce point par le carré de sa vitesse ; on appelle force vive ou énergie d'un système la somme *arithmétique* des forces vives des points qui le composent. Cette force vive est toujours une quantité positive, à moins du repos absolu de tous les points, auquel cas elle est nulle.

On appelle travail élémentaire d'une force le produit de cette force par la projection sur sa direction de l'élément de trajectoire parcouru par le point sur lequel elle agit pendant l'élément de temps. En sommant par intégration ces travaux élémentaires pendant un temps donné, on a le travail total de la force pendant ce temps. Le travail peut être positif, si le point se meut dans le même sens que la force, négatif s'il se meut en sens contraire.

Le théorème s'énonce ainsi : La variation de la force vive d'un système pendant un temps donné est double du travail de toutes les forces agissant sur le système pendant le même temps (ici des forces intérieures).

Trois au moins de ces théorèmes ont été (plus ou moins exactement d'ailleurs) formulés comme principes induits de l'expérience avant l'énoncé de la loi d'égalité d'action et de réaction qui sert à les démontrer. Ils en constituent par suite, en fait, le fondement empirique.

Nous pouvons clore ici l'exposé des principes de la dynamique générale : il suffira d'observer que la statique peut se déduire de la dynamique comme cas particulier (lorsque les mouvements sont nuls) ; qu'inversement, par l'emploi d'un théorème dû à d'Alembert, toute question de dynamique peut être ramenée à une question de statique ; enfin que Lagrange a tenté, vers la fin du siècle dernier, une révolution aussi importante que celle qu'il a essayée pour le calcul infinitésimal ; il a, pour ainsi dire, fait découler analytiquement toute la mécanique d'un principe unique, connu sous le nom de *principe des vitesses virtuelles*, démontré directement à l'aide de postulats spéciaux. On est à peu près généralement d'accord aujourd'hui pour reconnaître qu'une démonstration rigoureuse de ce principe est impossible sans certaines restrictions, ou au moins qu'il y a la plus grande difficulté à en formuler l'énoncé d'une façon absolument satisfaisante. La question reste donc ouverte ; mais, vu la manière dont elle est actuellement engagée, elle est uniquement du ressort des mathématiciens, et les remarques de M. Schmitz-Dumont, qui s'attache plutôt à la méthode d'exposition de Lagrange, ne nous paraissent pas de nature à hâter la solution.

V

Le théorème incontestablement le plus important, au point de vue de l'étude de la notion de force, est celui des forces vives, puisque c'est le seul où figurent les forces intérieures d'un système, éliminées dans les trois autres. On lui a donné récemment une autre forme qu'il convient d'examiner.

Supposons que les forces intérieures, agissant à distance entre les points matériels, soient uniquement fonction de la distance de ces points. Le travail des forces, à partir d'un état initial donné, sera dès lors déterminé à un moment quelconque par la position des divers points du système, et par suite la force vive du système le sera également. D'ailleurs, si le travail des forces est positif, la force vive augmente ; mais le travail ne pourra être constamment positif ; la force vive aura donc un maximum correspondant à un état déterminé du système.

Désignons par E la valeur de ce maximum, et supposons qu'on prenne pour origine des temps le moment correspondant. La somme des travaux des forces, comptée à partir de cette origine, sera nécessairement nulle ou négative. Désignons par P le double

de sa valeur absolue, et par A la force vive du système au moment considéré. Le théorème pourra s'énoncer :

$$A + P = E.$$

C'est-à-dire : l'énergie totale E du système — maximum que peut atteindre la force vive — se décompose à chaque instant en deux parties : l'une A, qui est la force vive effective à cet instant, ou l'*énergie actuelle ;* l'autre P, qui est déterminée par la position des divers points du système à ce même instant et qu'on peut convenir d'appeler *énergie potentielle.*

Pour bien comprendre la signification et l'importance de ce théorème, on peut considérer le système formé par les centres de gravité de la terre et du soleil (supposés isolés de toute autre action étrangère), qui s'attirent en raison inverse du carré de leurs distances. La terre, dans son mouvement elliptique, tantôt se rapproche, tantôt s'éloigne du soleil ; dans le premier cas, le travail de la gravitation est positif, la force vive augmente ; elle diminue, au contraire, lorsque la distance devient plus grande. L'énergie totale E sera la force vive au périhélie ; et l'énergie potentielle, si l'on calcule le travail correspondant à l'éloignement de la distance r au périhélie à la distance R en un point quelconque de l'orbite, sera, en désignant par k un coefficient constant,

$$P = k\left(\frac{1}{r} - \frac{1}{R}\right).$$

En somme, le théorème permet de poser en général une équation entre la force vive effective et une fonction des coordonnées définis sant la position relative des divers points du système entre eux. C'est là sa véritable signification mathématique.

On ne peut aller plus loin en dynamique générale sans faire sur les forces des hypothèses qui en spécialisent davantage la nature ; ces hypothèses sur le mode de variation avec la distance des forces s'exerçant entre les points matériels, doivent évidemment avoir pour point de départ l'expérience ; il s'agit dans chaque cas particulier de mettre la théorie d'accord avec les phénomènes.

Telle n'est point l'opinion de M. Schmitz-Dumont ; la fiction analytique des points matériels, celle des forces émanant de ces points pour agir sur d'autres à distance, deviennent pour lui les éléments nécessaires de la conception de l'ensemble du monde ; le point matériel n'est plus, à ses yeux, ce qu'il est réellement en mathématiques, l'abstraction des dimensions dans un mobile ; c'est quelque chose qui existe en fait et qui étend à l'infini dans toutes les direc-

tions une action nécessairement répulsive et en raison inverse du carré de la distance.

La prétendue démonstration de cette proposition laisse au reste singulièrement à désirer comme développements ; elle revient au fond à une contestable application du principe d'homogénéité, à laquelle nous ne nous arrêterons pas. Il vaut mieux ne voir là que ce qu'il y a en réalité, une pure hypothèse, d'ailleurs hardie et singulière, mais qu'il convient de ne juger que par ses conséquences.

Comment, avec cet élément unique, M. Schmitz-Dumont reconstruira-t-il le monde?

Les points, centres de forces, sont répartis en nombre illimité dans l'espace infini ; la force répulsive qui tend à les éloigner les uns des autres et ne leur permet jamais d'arriver au contact, ne peut donc nullement produire une dissolution. La répartition uniforme dans l'espace serait un état instable, si l'on suppose ces points en mouvement. Car, dès qu'il se formera accidentellement deux groupements au sein de l'ensemble, l'effet des forces répulsives de tous les autres points sera de précipiter ces deux groupements l'un vers l'autre, comme s'ils s'attiraient. La genèse des forces attractives étant ainsi expliquée, il suffit de définir sous quelles conditions ces groupements (*atomes physiques*) seront stables. M. Schmitz-Dumont les considère comme des systèmes animés de mouvements de rotation autour d'un axe qui se transporte parallèlement à lui-même. Le mouvement d'un tel système isolé dans le milieu parfaitement fluide et incompressible (*éther*) que constituent les points non groupés, se fait sans résistance et uniformément dans une direction perpendiculaire à l'axe.

Il est inutile de suivre les développements de cette conception pour les tentatives d'explication des diverses forces physiques, chimiques, etc. Une fois cet atome en rotation constitué, on retombe fatalement sur les résultats obtenus par le P. Angelo Secchi dans l'*Unità delle forze fisiche*, en partant de l'hypothèse d'un tel atome. Seulement celui de P. Secchi est plein ; il se tient de lui-même. L'atome de M. Schmitz-Dumont est au contraire un groupe de points centres de forces répulsives, et on ne comprend pas facilement comment la stabilité de ce groupe peut être supposée obtenue.

S'il était animé d'un mouvement de translation uniforme, on pourrait concevoir à la rigueur que l'ensemble des forces extérieures arrivât à contrebalancer l'effet des forces intérieures ; mais, dès que l'on suppose la rotation, d'ailleurs indispensable pour la suite de l'exposition, il semble que tous les points qui sont à la surface vont s'échapper suivant la tangente et que le système sera dissous. Là

apparaît le vice d'une conception d'ailleurs intéressante et exposée avec talent.

VI

Nous ne voudrions pas décourager de pareilles tentatives ; l'examen mathématique de toute hypothèse peut faire avancer la science ; mais nous répugnons à croire qu'on puisse jamais arriver à expliquer l'infinie variété des phénomènes de l'univers avec des forces agissant à distance suivant une loi unique, et qu'on résolve ainsi les problèmes qu'il soulève dans le sens du déterminisme absolu.

Mais jusqu'à quel point et comment les principes et théorèmes de la dynamique laissent-ils place en général à un élément d'indétermination, c'est une question qui mérite d'être examinée spécialement.

Dans un des derniers numéros de la *Revue* [1], M. Naville l'a posée avec une grande précision au point de vue philosophique : et nous ne pouvons à cet égard que prier nos lecteurs de se reporter à cet article.

Au point de vue mécanique, il y admet la possibilité d'un *clinamen* : 1° pour la direction de la force ; 2° pour le temps auquel elle s'exerce ; sans que pour cela l'économie du principe de la conservation de l'énergie soit dérangée.

Nous devons faire des réserves sur ce dernier point ; le théorème de la conservation de l'énergie est applicable à un système où l'on suppose toutes les forces : 1° soumises au principe d'égalité de l'action et de la réaction, par conséquent de *direction déterminée* ; 2° variant avec la distance seule et *non avec le temps*. Le théorème est en défaut, si l'on fait une hypothèse contraire, soit sur le premier point, soit sur le second.

Nous n'avons nullement, malgré nos réserves, l'intention de nier la possibilité ou même la convenance de faire l'une ou l'autre de ces hypothèses contraires ; mais il y a évidemment lieu de se rendre un compte exact de leurs conséquences.

La première, une indétermination dans la direction de la force, est en contradiction avec le principe de l'égalité de l'action et de la réaction. On peut évidemment supposer des systèmes matériels où ce principe ne soit pas applicable ; les mathématiciens en supposent en fait tous les jours, lorsqu'ils examinent ceux qu'ils considèrent comme soumis à des forces extérieures. Mais alors ils tiennent compte

1. Mars 1879, p. 265.

de l'action de ces forces et modifient en conséquence l'énoncé des quatre théorèmes généraux de la dynamique.

Mettons le dernier de ces théorèmes à part : les trois premiers ne peuvent plus subsister rigoureusement dès que l'on admet le moindre *clinamen* dans la direction des forces, et cependant on les a toujours sans difficulté regardés comme universellement applicables, aux êtres animés aussi bien qu'aux corps bruts. Pour ne considérer que la plus saisissante de ces applications, ils conduisent à affirmer que, quels que soient les efforts de la fourmilière qui s'agite à la surface de notre globe, ils n'influeront jamais en rien sur le mouvement de son centre de gravité, ils n'entraîneront jamais un changement de la durée du jour sidéral. Est-il donc nécessaire de s'inscrire en faux contre ces propositions ? Est-ce là l'idée que l'on se fait de la liberté humaine ?

Evidemment non ; il est donc plus prudent de s'en tenir à la seconde hypothèse, celle de forces intérieures, soumises à la loi de l'action et de la réaction, mais variant avec le temps ; elle n'entraîne nullement les mêmes conséquences, et il est parfaitement loisible de l'adopter. Toutefois la formule de la conservation de l'énergie, telle que nous l'avons précisée, ne cadre plus avec cette hypothèse.

Les conséquences de celle-ci n'ont pas besoin d'être examinées pour l'ensemble du monde, d'autant qu'alors la formule relative à l'énergie n'a plus de sens précis, si l'univers est infini ; il suffit de les considérer sur l'être supposé libre. La question se pose alors ainsi : L'homme, par l'exercice de sa volonté, peut-il, à un moment donné, créer ou annuler de la force vive ? Des expériences connues ont prouvé que sa faculté à cet égard est relativement très restreinte ; mais les incertitudes des observations sont nécessairement telles, pour un problème de ce genre, qu'on ne peut aucunement en induire qu'elle soit absolument nulle.

Si d'ailleurs on voulait, avec M. Naville, conserver la proposition de la conservation de l'énergie dans un système isolé, il n'y aurait, en traduisant rigoureusement ses hypothèses qu'à diviser l'énergie totale en trois parties : 1° la force vive *actuelle ;* 2° l'énergie potentielle mathématique, soumise au jeu des forces variant avec la seule distance, et telle que nous l'avons définie ; 3° une seconde énergie potentielle à la disposition des êtres libres, jusqu'à un certain maximum déterminé pour chacun d'eux. Seulement être obligé d'introduire ce troisième terme pour affirmer que l'énergie totale est constante, revient à convenir qu'elle ne l'est pas, en remarquant simplement qu'elle ne varie qu'entre certaines limites, ce qui paraît conforme à l'expérience.

Mais, si l'on adopte les hypothèses du théorème de la conservation de l'énergie, c'est-à-dire si l'on suppose que les forces intérieures soient une fonction de la distance seule, s'ensuivra-t-il nécessairement que toute indétermination soit exclue ?

M. Boussinesq, dans un travail qu'il a eu l'occasion de défendre ici même [1], a récemment élevé un doute contre l'affirmative, jusqu'alors généralement admise sans conteste. L'intégration des équations différentielles, problème analytique auquel se ramène la question de la détermination du mouvement lorsque les forces sont données, peut en fait conduire, en même temps, à ce qu'on appelle l'intégrale générale et ce qu'on appelle une intégrale singulière, et le choix entre l'une ou l'autre de ces solutions a pu paraître arbitraire au savant professeur.

Nous ne pensons pas qu'il arrive à convaincre les mathématiciens : ils sont en effet habitués, dans la recherche de problèmes déterminés, à voir le calcul introduire des solutions étrangères qu'ils écartent ensuite par la discussion. Il peut se faire que cette discussion présente de grandes difficultés, on peut même supposer que, dans certains cas, elle dépasse les forces de l'analyse actuelle. Mais qu'on puisse conclure alors de l'impuissance de choisir théoriquement entre deux solutions à l'indétermination effective, cela ne sera pas facilement concédé.

En fait, les intégrales singulières et les intégrales générales se présentent depuis longtemps dans des problèmes de géométrie pure ; le choix entre elles se fait la plupart du temps sans difficulté, d'après les conditions du problème. En dynamique, Euler, qui a signalé le premier l'ambiguïté, n'a pas hésité non plus dans les cas qu'il a traités. Si, dans des problèmes simples, on peut voir nettement comment s'introduit la solution étrangère, il s'ensuit un préjugé pour les cas plus complexes, et on est conduit à penser que pour ceux-là aussi, une des deux solutions entre lesquelles il y a indétermination apparente doit être nécessairement écartée.

Quoi qu'il en soit, le travail de M. Boussinesq aura sans doute pour résultat d'appeler sur ce sujet l'attention des mathématiciens et de faire pénétrer plus avant certaines recherches analytiques.

VII

Il nous reste à examiner une hypothèse qui est demeurée jusqu'à présent plus spécialement appliquée aux théories physiques, mais

1. *Revue philosophique*, janvier 1879, p. 58.

qui n'irait à rien moins, si son triomphe était général, qu'à une révolution complète des notions fondamentales de la mécanique.

Cette hypothèse dénie toute réalité objective à la notion de force, spécialement à celle de force agissant à distance; le mouvement de la matière ne se modifierait qu'au contact, et cette modification se ferait par échange de force vive entre les particules ultimes de la matière, en sorte que, dans un corps quelconque, la force vive totale ne puisse varier que par emprunt ou cession aux corps environnants. On admet donc ici que la force vive se conserve toujours à l'état *actuel*. Seulement elle peut être apparente dans les phénomènes généraux de transport, ou bien se dissimuler dans les vibrations et rotations des molécules, où ses variations ne se révèlent dès lors que par les phénomènes d'ordre physique, chimique ou biologique.

L'origine de cette hypothèse se trouve dans la théorie mécanique de la chaleur, et il convient d'en noter les diverses étapes.

Si l'on étudie pratiquement l'ensemble des appareils mécaniques qui transmettent le mouvement d'une machine motrice à une machine outil, on peut évidemment le considérer comme un système de points matériels soumis à deux forces extérieures, la puissance motrice et la résistance à l'outil. Depuis la mise en marche jusqu'à l'arrêt, ou bien entre deux autres moments entre lesquels la variation de la force vive sera nulle, la somme des travaux de toutes les forces, y compris les forces intérieures, d'après le quatrième théorème général de la dynamique, doit être nulle. Le travail moteur (celui de la puissance) est positif; celui de la résistance (effet utile) est négatif; il en est de même de celui des forces intérieures (frottement, etc.), et cependant les changements subis par les diverses pièces de la transmission sont inappréciables; elles sont revenues à leur position originaire; ce travail devrait donc être nul, ou tout au moins négligeable.

On était donc conduit à voir là une véritable destruction de force vive, sans production de travail, lorsque les célèbres travaux de Joule établirent que cette force vive perdue correspondait à des échauffements, et que, d'autre part, un corps, par le refroidissement, peut restituer à l'état *actuel* l'intégralité de la force vive qu'il a absorbée en s'échauffant.

On sait, depuis le temps de Pythagore, que le son est dû à des vibrations des molécules des corps, vibrations que l'on peut constater expérimentalement ; l'analogie constatée depuis longtemps entre les phénomènes de propagation du son et ceux de la propagation de la chaleur par rayonnement, et les expériences de Joule

d'autre part, étaient suffisantes pour que l'on admît par induction que la chaleur correspond à un mouvement vibratoire plus intime, dont les variations de force vive sont indiquées par les variations de la température.

La chaleur, considérée comme mouvement, permettait de passer facilement aux phénomènes électriques, lumineux, chimiques, biologiques. Partout où l'on croyait voir auparavant des forces créant ou annulant des forces vives, on reconnut qu'on pouvait admettre des mouvements et des échanges de forces vives au contact. L'hypothèse prit corps; tout apparut soumis à la loi de conservation de la force vive; nulle part une force objective produisant un travail; mais le passage constant de la force vive apparente dans les vitesses appréciables aux sens, à la force vive supposée dans les mouvements intra-moléculaires, et réciproquement. Un corps quelconque put dès lors être considéré comme un magasin de force vive dont on pouvait disposer sous certaines conditions, et on démontra, par exemple, que cette force vive emmagasinée dans les mouvements intra-moléculaires est énorme pour les gaz, eu égard à leur masse [1].

Une exception, très importante il est vrai, restait cependant irréductible; la gravitation universelle s'exerce à distance et produit des changements de force vive au moins périodiques; mais on ne pouvait s'arrêter; l'existence d'un milieu doué de propriétés hypothétiques, comme l'éther, ayant été admise pour l'explication des phénomènes lumineux, rien n'était plus commode que de considérer également ce milieu comme le magasin où s'accumule et se reprend, comme force vive actuelle, l'énergie potentielle correspondant aux déplacements relatifs des masses gravitant. La même explication valait également pour les attractions et répulsions à distance des forces électriques et magnétiques. Bref, on admit que les ondulations d'un milieu devaient servir à expliquer les effets à distance constatés par l'expérience, et que la loi de la conservation des forces vives actuelles ne souffrait aucune exception.

Cette hypothèse semblerait, à première vue, exclure toute indétermination, comme le fait le théorème de la conservation de l'énergie, mais il n'en est rien. Ce dernier correspond à une conception précise de la matière et des forces : de l'autre côté, tout reste jusqu'à présent dans le vague.

L'explication mécanique du monde y nécessite, en effet, d'une part qu'on détermine les propriétés à attribuer au milieu hypothé-

1. Remarquons, à ce propos, qu'il est inexact de répéter que la chaleur solaire a été emmagasiné dans le charbon de terre, lors de la formation des couches de houille; on devrait dire : dans l'oxygène qui sert à la combustion.

tique, tâche qui n'est pas sans difficultés, quand l'explication des phénomènes physiques a pu conduire, à cet égard, à des suppositions parfois contradictoires. Faut-il considérer ce milieu comme continu, faut-il le supposer au contraire discontinu et formé d'éléments ultimes semblables ou dissemblables à ceux de la matière soumise à la gravitation? Ces questions pourront rester pendantes longtemps encore.

D'autre part, il faut préciser le mode de transmission de la force vive au contact. Si, pour le milieu, on adopte, par exemple, la seconde hypothèse, celle qui, semble-t-il, est le plus en faveur, cette transmission se fait par choc entre les atomes. Or ceux-ci peuvent être supposés sans dimensions ou occupant un certain volume. Dans le premier cas, comme on ne peut supposer que les points matériels arrivent à coïncidence, on est obligé d'entourer chacun d'eux d'une petite sphère dans les limites de laquelle se retrouvent ces forces à distance que l'on voulait bannir. Le choc dure nécessairement un certain temps pendant lequel chaque point matériel reste dans la sphère de l'autre, sa vitesse se modifiant graduellement de la valeur initiale à la valeur finale; car il ne peut y avoir de saut brusque ; pendant ce temps, la conservation de la force vive n'a plus lieu pour les deux atomes qui se choquent. La loi n'est applicable qu'au moment où l'action à distance a cessé. Or combien durera le temps du choc? Dans cet hiatus, si petit qu'il soit, entre les époques où les vitesses sont données, avant et après, la moindre indétermination suffit évidemment pour rompre la chaîne fatale de l'aveugle nécessité.

Si l'on suppose que les atomes occupent un certain volume, on peut répéter absolument les mêmes observations. Si petits qu'ils soient, on n'a en effet aucun motif à alléguer pour attribuer à leur choc des particularités contraires à celles de l'expérience sur les corps sensibles, où l'on constate la non-instantanéité et la déformation momentanée.

Au reste, quoique le choc soit un phénomène familier, tandis que l'action à distance n'est connue que par une conclusion qui peut ne pas avoir de valeur objective, on ne peut nier que l'essence du phénomène ne soit complètement obscure et aussi inexplicable en soi que l'action à distance. Cette dernière se soumet facilement à l'analyse mathématique ; il n'en est pas de même du choc en dehors des cas très simples. Aussi ne pourra-t-on jamais se passer des actions à distance, quand même on leur refuserait définitivement toute existence objective.

Quant à la question de la détermination absolue ou non de la série

des phénomènes qu'offre l'univers, nous pensons, en somme, qu'en tout état de cause les philosophes peuvent continuer à la discuter librement ; si des théorèmes mathématiques affirment la nécessité, c'est qu'on l'a mise dans les hypothèses, et qu'on la retrouve dans les conclusions; mais les hypothèses ne peuvent avoir qu'une valeur expérimentale et la question revient donc à savoir si l'on peut ou non constater empiriquement la détermination absolue; or, à la vérité, bien des phénomènes que l'humanité enfant attribuait à des causes libres ont été reconnus déterminés, aussi loin du moins que l'expérience a pu prononcer; mais celle-ci a des limites qu'elle ne franchira pas et qui suffisent à sauvegarder l'opinion qu'une destinée sans appel ne fixe pas irrévocablement l'avenir d'après le passé.

PAUL TANNERY.

LE SOMMEIL ET LES RÊVES

DEUXIÈME PARTIE [1]

LEURS RAPPORTS AVEC LA THÉORIE DE LA CERTITUDE

I

Sur quel fondement repose la croyance en général, et spécialement la croyance en une réalité extérieure ?

Toute croyance est le résultat d'une habitude. C'est en vertu d'une habitude que nous attribuons une existence corporelle à l'image reflétée par le miroir; c'est en vertu d'une habitude que l'halluciné croit à la réalité de ses visions.

Il y a quelque chose en dehors de moi, il y a quelque chose qui n'est pas moi — voilà le premier jugement *conscient* porté par l'être sensible. Et du jour où il a formé ce jugement date sa première perception : il se distingue des choses qui l'entourent et apprend à les connaître.

Par une expérience ultérieure, il constate que le moi qui sent, le moi interne est uni à une enveloppe externe qu'il perçoit à la façon de quelque chose d'étranger et d'indépendant : telle est l'origine de l'opposition que la conscience établit entre l'âme et le corps. Pour tout sujet sensible, son propre corps est un objet de perception.

Je n'ai pas besoin pour le moment de m'appesantir davantage sur ces notions préliminaires, l'ayant fait avec des développements assez étendus dans un autre traité [2], et devant y revenir plus tard.

Toute perception est susceptible de passer en tout ou en partie à l'état de conception. Il y a longtemps que les psychologistes ont différencié la perception et la conception. Cependant on peut, même aujourd'hui, en marquer mieux encore les traits différentiels.

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.
2. *La psychologie comme science naturelle*, Paris et Bruxelles.

La perception, c'est l'image d'un objet extérieur comme tel qui se forme dans notre esprit sous l'action directe et présente de cet objet. La perception est toujours déterminée. Ainsi j'ai la perception visuelle d'un cheval, ou la perception tactile d'une épingle, lorsque le cheval agissant présentement sur ma vue, ou l'épingle sur mon toucher, fait naître en moi l'idée de ce cheval, ou de cette épingle, en tant que cause extérieure et actuelle de ma sensation.

Autre est l'image d'une chose jadis perçue et évoquée dans mon esprit en l'absence de cette chose, ou du moins en dehors de son action immédiate. Telle est l'idée que j'ai d'un cheval, ou d'une épingle, que je ne vois pas, ou que je ne sens pas, dans le moment où j'ai cette idée. L'image ainsi reproduite est un souvenir.

A côté de ces images dont l'objet n'est plus présent viennent se ranger naturellement et nécessairement les fictions, qui ne correspondent pas à un objet réel et qui sont le produit de la combinaison libre ou spontanée de perceptions ayant passé à l'état de souvenirs. Telle est l'idée que je me fais d'un centaure, ou d'une chimère, ou d'un arbre à figure humaine. Sur le même rang que ces fictions, qu'on peut appeler fantastiques, il faut placer en outre celles qu'on pourrait qualifier de scientifiques, historiques, artistiques, etc. C'est ainsi que l'on est arrivé à se représenter la faune et la flore des époques primitives, que l'on se fait une idée de ays qu'on n'a jamais visités; que l'on donne une figure à Homère, à Moïse, à Confucius, à Alexandre, à César; et que les Grecs ont fixé dans des marbres immortels les traits de tous leurs dieux et de tous leurs héros.

Les souvenirs et les fictions sont des conceptions. Nos conceptions, il est vrai, ne se bornent pas à des images matérielles. L'homme, grâce au langage dont il est doué, pousse à un très haut degré la faculté d'abstraction et arrive à concevoir des choses qui ne sont pas susceptibles d'une représentation matérielle, telles que la vertu, la bonté, le devoir, la force. Comme nous aurons rarement besoin, dans tout ce qui va suivre, d'user de cette extension légitime du sens du mot conception, il nous servira presque uniquement à désigner les images qui ont été ou sont conçues comme ayant été le fruit d'une perception directe. Je n'ai jamais eu ni pu avoir la perception directe de César ni d'un centaure; cependant, grâce aux lectures ou aux représentations artistiques, ils me font l'effet d'avoir été ou de pouvoir être l'objet d'une perception.

Les perceptions sont toujours actuelles. Les conceptions peuvent être actuelles ou potentielles. La conception est actuelle quand elle est visible à l'esprit, qu'elle est l'objet de l'attention, qu'elle fait

partie de l'état de conscience. Elle est potentielle, au contraire, quand elle n'est pas présentement l'objet d'une vision interne. Il ne faut pas confondre la potentialité avec la puissance telle que l'entend Aristote. Pour celui-ci, cette conception-là serait en puissance qui n'aurait pas encore été formée mais qui pourrait l'être; tandis qu'une conception potentielle a déjà reçu au moins une fois l'existence sous forme de perception. Je n'ai pas continuellement présents à l'esprit tout mon savoir, tous mes souvenirs, toutes mes idées. Une partie seulement, une infiniment faible partie de ce savoir peut, chaque fois, à un moment donné, être l'objet d'un acte de conscience; le reste demeure enfoui dans l'obscurité de l'inconscience et constitue ce que M. Stricker appelle le savoir potentiel. Selon les nécessités ou les besoins du moment, les éléments du savoir potentiel émergent au jour, rejetant dans l'ombre ceux qui, un instant auparavant, étaient en pleine lumière. Tel est le jeu perpétuel de la vie de l'esprit.

Pour abréger le discours, quand je parlerai des conceptions, sans autre désignation spéciale, j'entendrai parler des conceptions en acte.

La conception, réelle ou fictive, a, d'une manière générale et en vertu de sa définition, son origine dans une perception antérieure. Je ne puis concevoir ni de cheval ni de centaure si je n'ai pas encore vu de cheval. Mais, du moment que j'ai eu la perception d'un cheval, j'en conserverai d'une manière indélébile — mille faits le prouvent — la conception potentielle, bien qu'il puisse se faire que l'occasion ne se rencontre jamais de faire passer cette conception de la puissance à l'acte. Ceci toutefois nous importe peu pour le moment.

Mais voici une remarque de la plus haute importance : c'est que la conception actuelle d'un objet n'est pas possible aussi longtemps que cet objet agit sur notre sensibilité. En un mot, la perception et la conception d'un même objet ne peuvent exister simultanément dans la conscience : la perception éteint complètement la conception. La réalité est absorbante et jalouse : toute idéalité disparaît devant elle, à la façon des étoiles devant le soleil.

L'expérience est facile à faire. Essayez de vous représenter vivement un tableau qui vous est familier. La chose vous sera aisée si vous fermez les yeux, et l'image pourra même acquérir un éclat capable de vous faire presque illusion. Un peintre peut tracer un portrait de mémoire. Si vous tenez les yeux grands ouverts, l'effort nécessaire est déjà plus pénible; vous devez, pour ainsi dire, par la puissance de votre volonté, annuler leur pouvoir visuel, les frapper de cécité à l'égard des choses qui pourraient attirer leur attention.

Si vous fixez vos regards sur un objet déterminé, une gravure par exemple, il vous sera presque impossible de voir votre tableau en idée. Mais, à coup sûr, vous n'y parviendrez en aucune façon si vous avez ce tableau même devant vous et si vous le regardez.

Autre exemple. Chacun sait plus ou moins bien chanter mentalement un air connu. Le bruit apporte une certaine entrave à l'exercice de cette faculté ; mais un air différent qui se fait entendre dans le voisinage la contrarie bien davantage encore, et d'autant plus qu'il se rapproche par le mouvement et le rythme de celui qu'on a choisi. Enfin, s'il y a identité entre les deux chants, toute tentative pour entendre les notes intérieures est absolument vaine.

La foi en l'existence de l'objet perçu s'impose à nous. Descartes a dit : Je pense, donc je suis ; il aurait pu ajouter avec autant de raison : Je perçois, donc il y a un objet perçu. Je le répète, avoir la conscience de soi, c'est, à parler plus exactement, avoir la conscience du non-soi comme tel. Sans doute, la foi en nos propres sensations est logiquement la première et sert de type absolu à toute espèce de croyance ; mais la foi en l'existence d'une réalité extérieure — quelle qu'elle soit — lui est égale en intensité. Aussi sûrement que je sais que j'existe, je sais que je ne suis pas tout ce qui existe. Quand ce sentiment de la réalité s'affaiblit, celui du moi s'obscurcit en même temps. C'est ce qui a lieu dans le rêve, dans l'ivresse, la démence. Dans ce cas, une certitude raisonnée devient malaisée, sinon impossible à obtenir.

Le fondement de toute croyance, c'est donc le sentiment de l'existence d'une réalité extérieure agissant sur notre sensibilité ; et ce sentiment est le fruit d'une habitude que l'individu a reçue de ses ancêtres et qu'il n'a cessé de fortifier par sa propre expérience.

II

Pourquoi, quand on veille, ne croit-on pas à la réalité de ses rêveries, et pourquoi, quand on rêve, croit-on à la réalité de ses rêves?

Sous le rapport de ses caractères psychologiques essentiels, la conception ne diffère donc pas de la perception. La distinction entre l'une et l'autre repose sur une circonstance extrinsèque, la présence ou l'absence de l'objet en tant que senti. Ai-je besoin de dire, pour qu'on ne s'y méprenne pas, que ce mot objet ne doit pas être pris à la lettre, et qu'une image réfléchie est pour l'être sensible un objet au même titre qu'une image réelle ? Or je ne saisis l'objet que par

l'intermédiaire de ma sensibilité ; comment donc puis-je reconnaître qu'une conception n'est pas une perception ? Ou encore, d'où puis-je m'assurer qu'une perception n'est pas une conception, et qu'il y a un objet actuel auquel elle correspond ? N'y a-t-il pas là une impossibilité matérielle ?

Un des personnages du *Nabab* de M. A. Daudet me fournit une excellente entrée en matière pour répondre à cette question.

« M. Joyeuse.... était un homme de féconde, d'étonnante imagination. Les idées évoluaient chez lui avec la rapidité de pailles vides autour d'un crible. Au bureau, *les chiffres le fixaient encore* par leur maniement positif ; mais, dehors, son esprit prenait la revanche de ce métier inexorable. L'activité de la marche, l'habitude d'une route dont il connaissait les moindres incidents donnait *toute liberté* à ses facultés imaginatives. Il inventait alors des aventures extraordinaires, de quoi défrayer vingt romans-feuilletons.

» Si, par exemple, M. Joyeuse, en remontant le faubourg Saint-Honoré sur le trottoir de droite — il prenait toujours celui-là — apercevait une lourde charrette de blanchisseuse qui s'en allait au grand trot, conduite par une femme de campagne dont l'enfant se penchait un peu, juché sur un paquet de linge :

» L'enfant ! criait le bonhomme effrayé, prenez garde à l'enfant !

» Sa voix se perdait dans le bruit des roues et son avertissement dans le secret de la providence. La charrette passait. Il la suivait de l'œil un moment, puis se remettait en route ; mais le drame commencé dans son esprit continuait à s'y dérouler, avec mille péripéties... L'enfant était tombé.... Les roues allaient lui passer dessus... M. Joyeuse s'élançait, sauvait le petit être tout près de la mort ; seulement le timon l'atteignait lui-même en pleine poitrine et il tombait baigné dans son sang. Alors il se voyait porté chez le pharmacien au milieu de la foule amassée. On le mettait sur une civière, pour le monter chez lui, puis tout à coup il entendait le cri déchirant de ses filles, de ses bien-aimées, en l'apercevant dans cet état. Et ce cri désespéré l'atteignait si bien au cœur, il le percevait si distinctement, si profondément : « Papa, mon cher papa.... » qu'il le poussait lui-même dans la rue, au grand étonnement des passants, d'une voix rauque qui le réveillait de son cauchemar inventif. »

L'auteur, un peu plus loin, ajoute ces paroles judicieuses : « La race est plus nombreuse qu'on ne croit de ces *dormeurs éveillés* chez qui une destinée trop restreinte comprime des forces inemployées, des facultés héroïques. Le rêve est la soupape où tout cela s'évapore avec des bouillonnements terribles, une vapeur de fournaise et des images flottantes aussitôt dissipées. De ces *visions*, les

uns sortent radieux, les autres affaissés, décontenancés, se retrouvant au terre à terre de tous les jours [1]. »

Qui de nous n'a été, à ses heures, ce dormeur éveillé si bien décrit par l'illustre romancier? Quelle est la littérature qui ne s'est emparée de ce type que l'on retrouve au théâtre et jusque dans les fables? N'est-ce pas de l'Inde que nous vient, par une suite de transformations successives, cette délicieuse Perrette qui, dans un transport de joie, renverse le pot au lait où elle entrevoyait toute une fortune?

Tout le monde connaît par cœur les commentaires ingénieux du poète :

> Quel esprit ne bat la campagne?
> Qui ne fait châteaux en Espagne?
>
> .....
>
> Quelque accident fait-il que je rentre en moi-même;
> Je suis Gros-Jean comme devant.

Il faut donc un *accident* pour faire rentrer le rêveur en lui-même; ici, c'est le saut malencontreux de la laitière, là le cri poussé par M. Joyeuse. Mais comment cet accident agit-il? Evidemment par contraste. Je ne cherche pas pour le moment à expliquer le fait, je le constate. Entre l'impression que M. Joyeuse reçut des discours qu'il n'entendait que dans son imagination et celle que lui causèrent les paroles prononcées effectivement par lui-même, la différence était si marquée qu'il ne put s'empêcher de les rapporter à deux causes opposées, et il conclut que la cause était d'un côté fictive, et de l'autre côté réelle. De même, la gentille Perrette, qui prenait tant d'intérêt aux gambades de la vache et de son veau, dut bien quitter d'un œil marri tous ces biens imaginaires, quand l'inexorable réalité offrit brutalement à ses regards son lait répandu. L'illusion n'était plus possible. Que manque-t-il cependant aux rêveries pour être taxées de rêves? Bien peu de chose : il suffit que le rêveur soit endormi. Si M. Joyeuse, au lieu de se rendre à son bureau, eût commencé son roman dans son fauteuil en faisant sa sieste et qu'il se fût insensiblement laissé aller au sommeil, le phénomène psychologique n'eût pas été différent.

Le rêve est donc caractérisé par une circonstance toute physiologique; c'est qu'il se produit chez l'être endormi. De cette façon, nous reprenons pour notre compte la définition d'Aristote : « L'image produite par le mouvement des impressions sensibles quand on dort en tant qu'on dort, voilà le songe [2]. »

1. Le *Nabab*, Ve chap. La famille Joyeuse.
2. *Des songes*, chap. III, à la fin.

Commentons cette définition; voyons pourquoi Aristote, après avoir dit « quand on dort », ajoute les mots « en tant qu'on dort ».

« Le rêve, dit-il, n'est pas toute image qui nous apparaît pendant le sommeil ; car il nous arrive parfois de sentir d'une certaine façon des bruits, et de la lumière, et de la saveur, et un contact — faiblement, il est vrai, et comme de loin. Ainsi, par exemple, on entreverra en dormant une faible lueur que l'on prendra dans son sommeil pour celle d'une lampe, et à son réveil on reconnaîtra que c'était réellement la lumière d'une lampe ; et de même pour le chant des coqs et les aboiements des chiens, que l'on reconnaîtra effectivement à son réveil. Parfois on répondra aux demandes. Cela provient de ce que, de même que la veille, le sommeil sera partiel. »

C'est là une remarque d'une profonde justesse. Combien de fois ne m'arrive-t-il pas, vers l'heure du réveil, d'être, par exemple, plongé dans un rêve flatteur, quoique parfaitement bizarre et tout à fait invraisemblable, et d'entendre en même temps au-dessus de ma tête les pas et le caquetage des enfants qui font leur toilette, et au-dessous de moi les allées et venues des domestiques qui nettoient la salle à manger et dressent la table pour le premier repas? Je dors par rapport à mon rêve ; je suis éveillé pour ces bruits divers qui annoncent le retour de la vie. — Des phénomènes du même genre s'observent à l'heure où l'on se dispose à s'endormir.

Et puis, en thèse générale, dans l'un et l'autre de ces deux états de transition, n'y a-t-il pas un empiètement graduel soit de la veille sur le sommeil, soit du sommeil sur la veille? Il y a donc des instants où l'on ne veille et ne dort que partiellement. Le domestique que vous avez chargé de frapper à votre porte pour vous faire lever, s'adresse à la partie de l'âme qui déjà entend et perçoit les bruits extérieurs. Car, sans cela, comment parviendrait-il à vous réveiller et comment pourriez-vous lui répondre? Or cette perception du bruit n'est certainement pas un rêve, bien qu'elle ait lieu pendant le sommeil. Concluons donc, et réservons la dénomination de rêves aux images et aux conceptions qui s'offrent à notre esprit pendant que nous dormons et en tant que nous dormons.

Telle est une première note distinctive du rêve. On voit sans peine que ce procédé de définition s'applique parfaitement aux hallucinations d'un insensé, aux idées délirantes d'un malade atteint de la fièvre, aux extases voluptueuses d'un fumeur d'opium, aux insanités d'un homme ivre. Le rêve, l'hallucination, le délire, l'extase, l'ivresse sont ce qu'ils sont et caractérisés comme tels en raison de l'état physiologique du sujet chez qui ils se produisent. Sans doute, dans le langage ordinaire, on dit *les rêves d'un fou;* mais, scientifi-

quement parlant, de même que la folie et le sommeil sont deux états physiologiques différents, de même il faut distinguer les images fantastiques qui se montrent à l'homme sain d'esprit pendant son sommeil et les conceptions chimériques d'un insensé, d'un fiévreux, d'un homme ivre éveillé.

Cependant, il est nécessaire de donner à la restriction d'Aristote toute sa portée. Rappelons-nous ce que disait M. Stricker. Je rêve de brigands, et j'ai peur; les brigands n'existent pas, mais ma peur existe. Est-ce que cette peur appartient à mon âme en tant qu'elle est endormie ? Une mère voit en songe son unique enfant rouler dans un précipice, et son cœur se déchire. L'angoisse qu'elle éprouve n'est-elle pas une réalité ? Le motif est imaginaire, je le veux bien; mais la nature du sentiment en est-elle modifiée ? La douleur ou le plaisir que nous ressentons à l'annonce d'une fausse nouvelle, en est-elle moins de la douleur ou du plaisir ? Autre exemple : je songe que je suis au café avec des amis que j'y ai invités; je me dispose à payer l'écot pour tous; je fais mentalement l'addition. Cette opération est-elle un acte de mon esprit en tant que sous l'empire du sommeil ? Quand, éveillé, je pense que deux et deux font quatre, ce jugement change-t-il de caractère quand je l'exprime en rêve ? Généralisons. En rêve, je raisonne et je parle; mes raisonnements sont bons, et mon langage est correct. Cette suite dans les idées, cette application des règles grammaticales sont-elles le fait de l'homme endormi ? ou bien auraient-elles leur origine dans une partie de l'âme qui ne dort jamais ? On a vu plus haut que M. Spitta attribuait au *Gemüth* la propriété de ne jamais dormir. On peut, me paraît-il, élargir encore le domaine des activités qui se dérobent à l'engourdissement du sommeil. En un mot, les *habitudes* ne s'endorment pas. Ce qui dort, c'est ce qui a momentanément cessé ou presque cessé d'être en relation avec l'extérieur. Il faut donc avoir soin de distinguer ce qui est proprement le rêve de ce qui résulte de l'impulsion du rêve.

Un seul exemple pour achever d'éclaircir ce point. Aux vacances dernières, j'avais promis à mes enfants de faire avec eux une excursion de toute une journée. On prit la veille toutes les dispositions pour le lendemain. On devait partir avec le premier train, s'arrêter à une certaine station, puis continuer la route à pied. Il fallait pour cela se lever de bonne heure. Vers cinq heures du matin, la servante vient m'annoncer qu'il pleut et que la pluie semble vouloir persévérer. La promenade était forcément remise. Je me rendors, et je rêve beau temps. Le projet d'excursion me revient en tête : j'avais eu tort de ne pas partir, malgré les menaces du ciel; nous

serions maintenant à la station où nous avions à descendre, et nous aurions devant nous une belle journée; on ne devrait jamais dans notre climat oublier combien le temps peut varier d'un instant à l'autre; maintes fois il m'était arrivé de me mettre en route par la pluie et de voir briller le soleil une heure après mon départ. Bref je me livrais à toutes les réflexions qu'éveillé je n'aurais pas manqué de faire, si le temps s'était remis effectivement au beau. Était-ce l'homme endormi qui les faisait? Je ne le pense pas. C'était l'homme de tous les jours.

Dans le rêve, — et en cela il diffère de la rêverie, — l'illusion est complète. La raison en est simple. Le dormeur éveillé, pour me servir de l'heureuse expression de M. Daudet, se complaît dans les écarts de son imagination, il s'y abandonne avec conscience, et souvent même il les conduit; mais il sait qu'il est sous l'empire d'un mensonge plus ou moins volontaire. Cette conscience explicite provient uniquement de cette circonstance qu'il n'est pas séparé du monde qui l'entoure. M. Joyeuse voit les maisons, coudoie les passants, saisit des mots, des cris, des bruits de toute espèce; et ces impressions, bien qu'affaiblies par la distraction du sujet, contrastent cependant encore par leur vigueur avec les impressions molles et sans relief fournies dans sa fable par l'officine imaginaire du pharmacien, la foule qui s'amasse, et les réflexions qu'il met dans la bouche du peuple. La confusion n'est pas possible. Décidément la maison, l'attroupement, les voix, tout cela est bien une création de son imagination inventive.

Dans le rêve, ce point de comparaison manque ; nos sens épuisés ne nous envoient plus que des sensations vagues et émoussées; nos organes les plus actifs, l'œil surtout, ne fonctionnent plus ; et alors les images surnageant à la surface de notre cerveau nous font un monde imaginaire auquel nous accordons un caractère de réalité, en vertu de l'habitude invétérée de toujours voir autour de nous un monde différent de nous et opposé à nous-mêmes. Il est donc naturel que, dans le rêve, je réobjective mes propres idées qui ont été objectives à l'origine, puisque la vie réelle elle-même n'est qu'une suite d'objectivations. Car, ne l'oublions pas, nous ne voyons pas effectivement les choses ; nous ne sentons que les impressions qu'elles nous envoient ; et nous concluons qu'elles existent comme cause de ces impressions. Le rêve ne crée donc pas d'illusion. L'illusion provient uniquement de ce que nous ne ressentons plus qu'avec une énergie considérablement amoindrie les impressions que nous recevons des choses du dehors. A côté de la scène fictive, mettez une scène réelle avec son éclat et ses couleurs, la fiction s'évanouit.

Si l'on a pu croire que « nos souvenirs se dessinent avec plus de vivacité pendant nos songes que dans l'état de veille » [1], c'est qu'on a confondu la vivacité relative et la vivacité absolue.

C'est là ce que l'on peut observer tous les jours et ce que j'ai observé vingt fois chez moi-même. Je viens de dîner ; je me sens peu disposé à me remettre de suite au travail : je m'étends dans un fauteuil devant le foyer qui flambe, et je prends en main un roman. Les enfants jouent, rient, crient et tempêtent dans le corridor. Tout en lisant mon livre, je devine et suis les scènes qui se passent à côté de moi. Peu à peu, je me laisse aller à la somnolence ; les mots et les bruits deviennent de plus en plus indistincts ; je continue en un demi-rêve mon roman ; puis je finis le plus souvent par y jouer un rôle. Le sommeil m'a envahi. Mais cet état dure peu de temps. Au bout de cinq ou de dix minutes, les cris et les rires arrivent de nouveau à mon oreille ; les personnages fictifs s'effacent lentement ; je fais quelquefois des efforts pour les faire revivre et les fixer ; mais les images des marmots se superposent à eux, d'abord transparentes, de manière que je perçois à la fois les uns et les autres ; puis elles deviennent de plus en plus solides, leurs contours se dessinent, les ombres et les lumières s'accusent ; la fiction disparaît pour faire place à l'impérieuse et jalouse réalité ; je suis éveillé.

Ainsi donc, en thèse générale, nos conceptions sont reconnues comme telles, quand nous sommes éveillés, grâce à la vivacité prépondérante des perceptions sur lesquelles elles se projettent ; mais, dans nos rêves, elles font illusion, par cette raison même qu'alors nos perceptions sont obtuses et sans éclat. Pendant la veille, elles font l'effet d'une tache sur un fond lumineux ; pendant le sommeil, elles s'illuminent, parce que le fond devient obscur. Aussi les tableaux que nous présentent les rêves n'ont presque jamais de cadre.

Cette explication si simple se trouve déjà dans Aristote [2]. Les rêves, dit-il, sont des débris de sensations, car toute sensation laisse dans l'âme une empreinte durable. Dans le jour, les mouvements intérieurs passent inaperçus, à cause des impressions que nous recevons et de l'activité de la pensée : c'est ainsi qu'un petit feu disparaît devant un feu immense, et les maux et les plaisirs légers devant les maux et les plaisirs plus grands. Mais pendant la nuit, nos sens étant inactifs, parce qu'ils sont impuissants, laissent revenir au centre de la sensibilité ces mouvements, insensibles durant la veille, et qui deviennent alors parfaitement apparents.

1. *Alf. Maury*, ouvrage cité, ch. V, p. 98.
2. *Des Rêves*, chap. III.

Dans les temps modernes, c'est Hobbes qui a le plus nettement exposé cette théorie [1]. De même, dit-il, que le mouvement produit dans l'eau tranquille par la chute d'une pierre ne s'arrête pas quand la pierre est au fond, de même l'effet produit par un objet sur le cerveau subsiste encore après que l'objet a cessé d'agir, et, bien que le sentiment ne soit plus, la conception reste. Quand on est éveillé, cette conception est confuse, parce que quelque objet présent est toujours là qui remue et sollicite les yeux ou les oreilles ; mais dans le sommeil, les images, résidus des sensations, apparaissent fortes et claires, parce qu'il n'y a pas de sensation actuelle ; en effet, le sommeil est la privation de l'acte de la sensation [2], et ainsi les rêves sont les imaginations de ceux qui dorment.

Cette idée, au fond élémentaire, s'est sans doute présentée à tous ceux qui se sont occupés des rêves ; nous l'avons rencontrée dans M. Radestock. Mais, à part les deux auteurs que je viens de citer, je n'en sache pas qui s'y soient arrêtés et en aient fait le pivot de leurs théories. Je lis par exemple dans M. Alfred Maury [3] : « Ainsi, pour que notre esprit saisisse la différence des idées et des sensations externes, il faut qu'il puisse comparer les deux ordres de sensations et mettre la réalité en regard de ce qui n'est qu'une conception. Si donc... les sens de l'extatique se trouvaient dans le même état que ceux de l'homme éveillé, les impressions extérieures le rappelleraient tout de suite au sentiment du réel, et il ne pourrait prendre des visions pour des faits ; or c'est ce qui n'a pas lieu. » Voilà, exprimé mieux que je ne pourrais le faire, tout le fond de la théorie du rêve. Mais M. Maury n'y a songé qu'à l'occasion de l'extase.

Maine de Biran [4] dit à peu près la même chose : « Dans l'état ordinaire, la persuasion momentanée qu'entraînent les fantômes de l'imagination se trouve continuellement détruite par les impressions plus vives des objets réels qui les effacent, comme la lumière du jour efface celle d'une lampe. » Malheureusement cet auteur, dont la logique rigoureuse était viciée par l'esprit de système, attribue à la volonté la disparition de ces vaines images, et si elles s'imposent à nous dans le sommeil, c'est que nous sommes complètement passifs, car le sommeil se caractérise uniquement par l'absence de volonté.

C'est donc le défaut comparatif d'éclat et de relief qui distingue la

1. *De la nature humaine*, chap. III.
2. « On reconnaît que l'homme dort quand il ne sent pas, » dit Aristote (*Du sommeil et de la veille*, chap. I).
3. *Du sommeil et des rêves*, 3e édit., chap. X, De l'extase, p. 242.
4. *Nouvelles considérations sur le sommeil*, 2e partie, édit. Cousin, tome II, p. 251.

conception de la perception, et l'on peut dire d'une manière générale que la conception dans le rêve a encore moins d'éclat *absolu* que dans la veille. C'est l'affaiblissement graduel des impressions qui fait que le passé lointain nous apparaît comme un long rêve, et parfois les traces des évènements deviennent si ténues qu'on se demande s'ils ont eu réellement lieu, ou si l'on n'y a pas assisté en songe.

Je m'écarte en cela de l'opinion généralement reçue. Écoutons Garnier [1] : « Ce que nous avons dit de la rêverie va nous aider à nous rendre compte du rêve. Les conceptions du rêve ont encore plus de relief et de netteté que celles de la rêverie, parce que la perception est encore plus absente du sommeil que des préoccupations les plus profondes de l'état de veille. En même temps que le sommeil nous gagne, nos perceptions nous quittent peu à peu... Le règne de la conception commence : ses objets paraissent des réalités : aucune perception ne vient par son contraste faire reconnaître la conception pour ce qu'elle est. Mais, lorsque les organes se dégagent naturellement des liens du sommeil, ou qu'une forte impression nous en délivre tout à coup, la perception se fait et le rêve s'évanouit. C'est donc encore par le contraste de la perception et de la conception qu'on les distingue l'un de l'autre. »

Voilà qui est à peu près admissible, à condition toutefois qu'on n'accorde pas à la conception, même en rêve, la même intensité de couleur qu'à la perception. Mais, plus haut, l'auteur nous apprend que « la différence entre la perception et la conception ne tient pas à la vivacité de l'une et de l'autre ; elle n'est pas une différence de degré, mais une différence de nature, » et, d'après lui, les conceptions des rêves sont tellement nettes que, parlant de la folie, il dit : « Tout le temps que dure la folie, la conception prend la même vigueur et pour ainsi dire la même saillie que dans les rêves. » Ces derniers mots contiennent une erreur évidente.

III

Pourquoi, au réveil, accorde-t-on à ses rêves un caractère mensonger ? Quels sont les motifs de cette attribution ? Y a-t-il à cet égard un criterium absolu de certitude ?

Tout le monde sait que Descartes s'est posé à peu près le même problème, et l'on sait aussi quelle solution il lui a donnée : « Mais peut-

1. *Traité des facultés de l'âme*, Hachette, 1865, liv. VI, § 10; tom. I, p. 456, 455 et 465.

être qu'encore que les sens, dit-il, nous trompent quelquefois touchant des choses fort peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre néanmoins beaucoup d'autres desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple, que je suis ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature... Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, et quelquefois de moins vraisemblables... Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dans mon lit ! Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je branle n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant par de semblables illusions, et, en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors [1]. »

Descartes dirige ensuite tous ses efforts pour dissiper le doute par où il croit devoir débuter, et il résout comme suit la difficulté qu'il vient de se poser : « Certes cette considération me sert beaucoup non seulement pour reconnaître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter ou pour les corriger plus facilement : car, sachant que tous mes sens me signifient plus ordinairement le vrai que le faux touchant les choses qui regardent les commodités ou incommodités du corps, et pouvant presque toujours me servir de plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, et, outre cela, pouvant user de ma mémoire pour lier et joindre les connaissances présentes aux passées, et de mon entendement qui a déjà découvert toutes les causes de mes erreurs, je ne dois plus craindre désormais qu'il se rencontre de la fausseté dans les choses qui me sont le plus ordinairement représentées par mes sens. Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille : car à présent j'y rencontre une très notable différence, *en ce que*

1. *Méditation première* (vers le commencement).

notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns avec les autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés. Et en effet, si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant et non point dans le sommeil. Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, si, après avoir appelé tous mes sens, ma *mémoire* et mon *entendement* pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est pas trompeur il suit nécessairement que je ne suis point, en cela, trompé [1]. »

Voilà bien le contrôle des sens et de l'intelligence tel que l'ont défini M. Grote et tous les auteurs. Nous lisons dans Albert Lemoine : « L'incohérence des images est pour nous le seul signe distinctif des rêves [2]. » Et plus loin : « La foi que nous donnons à la réalité objective des images du sommeil tient en grande partie à ce que nous ne pouvons volontairement ni involontairement faire usage de nos sens pour *corriger* les rapports des uns par ceux des autres [3]. » Je ne connais vraiment qu'un sens qui s'avise de corriger les autres : c'est le toucher, qui nous permet de nous assurer, par exemple, que les images reflétées par le miroir n'ont aucun corps [4]. Mais, dans l'état de veille, qui s'avise jamais de toucher les personnes, les arbres et les maisons pour s'assurer que ce sont des corps réels, ou de croire à l'existence matérielle d'une image optique ? Et d'un autre côté en quoi le témoignage même du toucher garde-t-il l'halluciné d'être trompé par les fantômes qu'il voit ou qu'il entend? De plus, enfin, le contrôle, qui me permet en effet, quand j'ai des doutes, d'en vérifier le sujet, ne peut s'exercer sur le rêve qui est

1. *Méditation sixième* (fin).
2. *Du sommeil*, Paris, J.-B. Baillière, 1855, p. 108.
3. *Ibid*, p. 112.
4. J'ai cherché à expliquer cette propriété du sens du toucher dans mon article sur l'*espace visuel* (*Revue philosophique*, août 1877).

une chose passée. Or, suis-je disposé à ranger parmi les rêves toutes mes perceptions d'autrefois, que j'ai tenues néanmoins pour vraies sans les soumettre à aucun genre de vérification ?

Nous avons vu que l'état de veille est caractérisé par la vivacité des impressions reçues. Mais ce n'est pas tout. Ces impressions sont en outre enchaînées logiquement. Comme le dit Descartes, on sait d'où elles viennent, ce qui les a précédées, ce qui les a suivies. Et qu'est-ce qui leur procure cette qualité ? Le monde extérieur, où les évènements se succèdent conformément à la loi de causalité. L'habitant de Liège ne peut se trouver à Paris qu'à la condition de s'y être transporté. C'est l'ordre des choses. Ah ! si nous vivions dans les régions des *Mille et une Nuits*, ou dans les jardins enchantés d'Armide, nous jugerions des aventures ordinaires de la vie d'après d'autres règles, c'est clair. Si seulement même, comme l'illustre chevalier de la Manche, vous avez une foi robuste dans le pouvoir des enchanteurs, ou, sans aller si loin, si, imbu des superstitions du peuple, vous croyez à l'influence des sorciers, que de choses impossibles vous regarderiez comme d'incontestables réalités ! Mais la nature, d'un côté, le milieu social auquel vous appartenez, de l'autre, ont donné à votre esprit une éducation et des tendances spéciales, et vous vous refusez à regarder comme réel ce qui est incompatible avec votre expérience. Cette expérience — ai-je besoin de le dire ? — n'est jamais achevée. Chacun partage plus ou moins les préjugés de son temps : Tacite ne révoquait en doute ni les augures ni les oracles. Vous pouvez donc, en vous fiant uniquement à elle, verser dans des erreurs. Mais c'est encore en vertu de l'expérience que l'on se sait faillible.

Tout ce qui est en contradiction absolue avec les lois que j'ai reconnues régir le monde est par moi forcément qualifié d'imaginaire. Mon rêve me fait-il revivre un ami mort, je n'hésiterai pas à qualifier ma vision comme il convient. Il en sera de même si la scène qui m'est présentée offre des contradictions intimes, comme quand un mort s'y meut et y parle. Sous ce rapport, Descartes et Albert Lemoine ont raison, et je souscris à leurs paroles. Mais qu'arrivera-t-il s'il n'en est pas ainsi ? Or, parfois, le rêve est parfaitement vraisemblable et enchaîné dans toutes ses parties.

Un jour, une de mes petites filles, âgée de huit ans et demi, demanda en ma présence à sa mère un jouet se trouvant, à l'en croire, dans le grenier de la maison de sa grand'mère chez qui nous étions alors. D'après la description qu'elle en donnait, ce devait être une grande grenouille ouvrant une large bouche. On lui répondit qu'on ne connaissait pas ce jouet, qu'on ne l'avait jamais vu, qu'il

n'existait pas. La petite se mit alors à le décrire d'une manière détaillée, définit très exactement la place où il était rangé; sa grand'-mère le lui avait montré et lui avait promis de le lui donner, si ses parents le voulaient bien. Nous eûmes toute la peine du monde à la convaincre que tout cela n'était qu'un rêve. C'est qu'aussi ce rêve était si bien enchaîné et se rattachait par tant de liens aux choses usuelles !

Moins l'intelligence de l'enfant est développée, moins il est choqué des invraisemblances. J'avais entre quatre et cinq ans; je venais de perdre mon frère aîné, plus âgé que moi de six ans. Ce frère avait de beaux soldats et d'autres jouets dont il avait le plus grand souci, et qu'il avait la précaution de mettre hors de ma portée. Je n'ai nulle souvenance de sa maladie ni de sa mort. Je me rappelle seulement qu'un jour je demandai à ma mère où était Henri, et elle me répondit qu'il était à la campagne. Je convoitais ces beaux joujoux qu'on avait pieusement déposés dans une armoire. Et une nuit je rêvai que dans cette armoire se trouvaient des marionnettes, des arlequins (je les vois encore aujourd'hui) doués de la parole ! A mon réveil, je les demandai avec prière, avec instance. Ma mère eut beau tâcher de me faire comprendre l'absurdité de cette imagination ; pour moi, ce n'était pas un rêve, et je restai dans la persuasion que le motif de son refus était de perpétuer les traditions de mon frère, et que l'usage de ces merveilles me resterait à jamais interdit.

L'illusion naît donc de la vivacité et de la logique *relative* des impressions. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que, pour que l'illusion subsiste après le réveil, il faut encore d'autres conditions. Si ma petite avait vu le joujou dans un appartement de fantaisie et non dans ce grenier qu'elle connaît dans ses moindres détails, si elle avait parlé non à sa grand'mère, mais à une personne inconnue, ou si elle ne l'avait pas vue avec sa figure et ses habits ordinaires, elle eût pu facilement reconnaître qu'elle était la dupe d'un rêve. Il faut donc, à tout le moins, pour que l'erreur soit permanente, que les plus petits détails du rêve soient conformes à la réalité et à la vraisemblance; il faut en outre qu'ils se projettent sur le fond de notre vie de tous les jours. Or, comme nous l'avons vu, la scène du rêve se dessine sur un fond vague et uniforme ; elle est isolée. Tels sont les tableaux des écoles primitives peints sur or, ou ces groupes dansants qui ornent les murs des maisons de Pompéi, et dont on ne sait s'ils sont en l'air ou sur le sol.

Quand je me promène dans les rues de la ville que j'habite, je suis soumis à des impressions qui sont en partie toujours les mêmes. Si j'y rencontre une personne de connaissance et que je lui adresse

la parole, cette rencontre et cette conversation se relient à ces impressions si familières et en reçoivent ainsi un cachet d'authenticité. Cette aventure est, pour ainsi dire, inscrite sur le plan idéal de la ville. Sans doute cette authenticité dépend encore d'autres choses, et le lecteur complétera parfaitement de lui-même ce que cet exposé a d'incomplet. Il faut, par exemple, que je voie venir cet ami, que je le voie s'éloigner, qu'il soit et reste semblable à lui-même, qu'il agisse conformément à son caractère et à ses relations; sinon, je soupçonnerai aisément que je l'ai vu en rêve. Mais si aucune de ces invraisemblances n'existe, puis-je me convaincre, autrement que par des témoignages extrinsèques, que l'aventure n'est pas réelle? Si, par exemple, je rêve que j'ai laissé ma lampe de travail allumée et que, m'étant levé et l'ayant éteinte, je suis rentré dans mon lit, du moment qu'il ne s'est présenté rien d'insolite dans les tableaux qui ont surgi devant mon esprit, si la chambre avait bien son aspect ordinaire, et si la lampe rêvée ressemblait en tout point à celle que j'emploie, comment pourrai-je, au réveil, m'assurer que tout cela était illusion pure? Comment le pourrai-je, à moins que quelqu'un, ayant veillé à côté de moi, ne m'affirme que je ne me suis point levé, ou que je n'aie des raisons péremptoires de croire que j'avais éteint ma lampe au moment de me mettre au lit?

Mais, le plus ordinairement, le criterium distinctif du rêve, c'est le réveil. Perrette et M. Joyeuse sont tirés de leurs rêveries par un accident : l'accident qui chasse le rêve est le réveil. Le rêve le plus vraisemblable, et dans les combinaisons duquel n'entrent que des réalités, apparaît avec son caractère mensonger, du moment que je me vois « tout nu dans mon lit ». Je taxe d'illusion tout ce qui s'est passé entre l'instant où je me suis couché et celui où je me réveille. Il n'y a d'exception que pour des cas spéciaux comme celui que je viens de décrire. Mais on remarquera que c'est là une action isolée au milieu de la nuit, c'est-à-dire sans attache avec ce qui suit ni avec ce qui précède. Pourtant ces exceptions, qui ne sont pas seulement théoriques, nous obligent à répondre négativement à la question : Avons-nous à l'égard des rêves un criterium de certitude?

Non, il n'y en a pas. Il n'est pas de signe infaillible et universel qui nous permette d'affirmer avec une assurance absolue qu'un rêve était un rêve et rien de plus. Mais à cela, il n'y a pas grand dommage, pourvu que nous ayons un criterium de l'état de veille, un criterium qui nous certifie, quand nous l'interrogeons, que nous ne rêvons pas. Or donc, quand on veille, peut-on douter que l'on ne veille?

On sait ce qui arrive à Sosie. Mercure veut lui ravir son nom et son identité. Cette prétention le révolte :

..... Je ne puis m'anéantir pour toi,
Et souffrir un discours si loin de l'apparence.
Être ce que je suis est-il en ta puissance?
Et puis-je cesser d'être moi ?
S'avisa-t-on jamais d'une chose pareille ?
Et peut-on démentir cent indices pressants ?
Rêvé-je ? Est-ce que je sommeille ?
Ai-je l'esprit troublé par des transports puissants ?
Ne sens-je pas bien que je veille ?
Ne suis-je pas dans mon bon sens ?
Mon maître Amphitryon ne m'a-t-il pas commis
A venir en ces lieux vers Alcmène sa femme ? Etc.

Sosie repasse ainsi la suite des évènements et y retrouve la logique de la réalité. Mais, en voyant que Mercure est au fait des circonstances qu'il se croyait seul à connaître, sa certitude est ébranlée :

Il a raison. A moins d'être Sosie
On ne peut pas savoir tout ce qu'il dit ;
Et, dans l'étonnement dont mon âme est saisie,
Je commence, à mon tour, à le croire un petit.

Mercure multiplie les preuves en dévoilant des détails de plus en plus intimes. L'étonnement de Sosie redouble :

Il ne ment pas d'un mot à chaque repartie ;
Et de moi je commence à douter tout de bon.
Près de moi par la force il est déjà Sosie,
Il pourrait bien encor l'être par la raison.
Pourtant, quand je me tâte et que je me rappelle,
Il me semble que je suis moi.
Où puis-je rencontrer quelque clarté fidèle
Pour démêler ce que je voi ?

On connaît la conclusion à laquelle s'arrête son esprit :

Je ne saurais nier, aux preuves qu'on m'expose,
Que tu ne sois Sosie, et j'y donne ma voix.
Mais, si tu l'es, dis-moi qui tu veux que je sois :
Car enfin faut-il bien que je sois quelque chose.

Cette histoire d'un individu qui arrive à concevoir des doutes sur sa propre identité a été mise en action de bien des manières. Chaque localité, pour ainsi dire, a sa légende. A Liége, c'est un savetier que des moines ramassent un soir ivre-mort à un coin de rue et qu'ils transportent dans leur couvent. On le lave, on le rase, on le tonsure, on l'affuble d'un froc et on le couche dans une cellule. Le matin, à son réveil, les frères viennent lui présenter leurs hommages et prendre des nouvelles de sa santé. Le pauvre diable essaie en vain de ras-

sembler ses idées. On cherche à lui persuader que toute sa vie passée est un rêve. Il ne peut se résoudre à le croire, mais encore ne sait-il pas comment il est sous ce costume et dans ce lit. On lui présente un miroir, il n'est pas sûr de se reconnaître. « Allez, dit-il enfin à l'un des assistants, allez voir au pied du pont si Gilles le savetier est dans son échoppe. S'il n'y est pas, c'est moi ; mais, s'il y est, que le diable m'emporte si je sais qui je suis [1]. »

Qu'on ne vienne pas me dire que ce sont là des fables et qu'on ne doit pas raisonner sur des fables. Mon argument est sérieux. Qu'on fasse la part de l'invraisemblance de la donnée ou de l'exagération comique, Sosie et Gilles nous peignent bien les perplexités de l'intelligence que le raisonnement amène à douter de ce qu'elle ne peut s'empêcher de croire. Je ne doute certes pas de mon identité ; mais pourtant il y a des fous qui se figurent être l'empereur de la Chine, et d'autres qui se souviennent d'avoir été Louis XVII. Ne suis-je pas le jouet d'une semblable folie ? Suis-je bien celui que je crois être ? Quel est, en un mot, le criterium de l'état de raison ? C'est à cette question que nous allons répondre.

IV

Pourquoi le fou a-t-il foi en ses aberrations ? A quelle marque reconnaissons-nous les imaginations d'un cerveau troublé, et quelle en est la valeur logique ? Y a-t-il un criterium supérieur ?

Nous venons de voir en quoi se ressemblent et en quoi se distinguent le rêve et la rêverie. De part et d'autre, le tissu fondamental est une suite de conceptions plus ou moins bien enchaînées. Seulement, dans la rêverie, elles coexistent avec des perceptions déterminées qui, bien qu'affaiblies par suite de notre inattention, en font néanmoins, par leur netteté et leur relief, remarquer le fruste et le défaut de saillie. Dans le rêve, au contraire, les perceptions que nous pouvons avoir sont si vagues et si obscures que nos conceptions en gagnent du resplendissement par contraste, et l'impossibilité où nous sommes d'établir une comparaison fait que nous prenons, obéissant en cela à une habitude innée et irrésistible, les objets de nos idées pour des réalités extérieures.

1. Shakespeare a mis le même sujet au théâtre dans le prologue de la *Méchante femme mise à la raison*. CHRISTOPHE SLY. Suis-je un lord ? ou bien est-ce un rêve que je fais ? ou ai-je rêvé jusqu'à ce jour ? Je ne dors pas ; je vois, j'entends, je parle ; je sens ces suaves odeurs.... Sur ma vie, je suis un lord en effet, et non un chaudronnier ni Christophe Sly.

La folie, dont je vais dire quelques mots, a sa place marquée au point de vue où je me place, entre le rêve et la rêverie : les conceptions du fou en tant que fou, ont le même éclat que ses perceptions.

On se rappelle l'excellente Perrette s'abusant des perspectives les plus riantes, et se voyant déjà en possession d'une vache et de son veau. Supposons que la brave femme se figure qu'elle les possède réellement, et nous aurons devant nous une pauvre hallucinée. Trompée à la fois par tous ses sens, non seulement elle les verra paître, mais elle les entendra mugir, elle traira sa vache dans des seaux imaginaires, et rangera dans une crèmerie qui n'existe pas des terrines de lait et des mottes de beurre qui n'existeront pas davantage.

Il pourra se faire cependant que la vue seule soit le siège de l'erreur. Alors la malheureuse ne réussira jamais à mettre la main sur ses bêtes, qui s'enfuiront à son approche. Elle se dira, dans sa folie, qu'un malin génie la tourmente et l'empêche d'exercer son office de fermière; elle finira par s'expliquer la chose d'une façon vraisemblable à ses yeux, et Dieu sait jusqu'où la logique des suppositions peut la conduire.

On connaît ce genre de spectacle dont tout l'intérêt repose sur une illusion d'optique. Sur la scène se meuvent des acteurs réels et aussi des ombres insaisissables dont le corps n'offre aucune résistance aux épées et aux massues, qui apparaissent subitement et qui disparaissent de même. Admettons pour un instant que l'acteur puisse être victime de ce jeu de scène. Il aura devant lui un personnage qu'il verra, mais qu'il ne pourra toucher. Se dira-t-il que c'est une illusion? Peut-être. Mais où sera le sens abusé? Sera-ce la vue qui voit ce qui n'existe pas, ou le toucher qui ne touche pas ce qui existe? Appuyé sur l'expérience, il est possible qu'il finisse par se persuader d'une erreur dans ses perceptions visuelles; mais il est possible aussi qu'il en perde la raison.

Le malheureux insensé qui croit avoir le ventre rempli de grenouilles et de crapauds, et qui, lorsque vous cherchez par démonstration à le guérir, les empoigne avec ses mains, vous les met devant les yeux ou vous les jette à la face, est victime d'une triste illusion, sans doute; mais comment pourrait-elle ne pas se produire? Les fondements de notre croyance aux choses réelles sont-ils d'une nature différente? De là cette conclusion, à première vue paradoxale, mais néanmoins de la plus rigoureuse exactitude : c'est que l'halluciné obéit à une loi naturelle quand il croit à la véracité des images fantastiques qui hantent son esprit. En cela, il se conduit

exactement comme moi qui, en ce moment, suis intimement persuadé que j'ai une plume à la main, du papier devant moi, et que j'y écris le résultat de mes réflexions. Et autant je regarderais comme un non-sens la tentative de quiconque voudrait chercher à me convaincre que je rêve, autant il doit nous trouver mauvais plaisants quand nous nions et voulons lui faire révoquer en doute l'existence de ce qu'il voit, de ce qu'il entend, de ce qu'il manie tous les jours.

« Ecoutons, dit Albert Lemoine [1], la réponse d'une hallucinée à qui le médecin voulait démontrer son erreur. « Comment connaît-on « les objets? Parce qu'on les voit et qu'on les touche. Or je vois, j'en- « tends et je touche les démons qui sont hors de moi, et je sens de la « manière la plus distincte ceux qui sont dans mon intérieur. Pour- « quoi voulez-vous que je répudie le témoignage de mes sens, lorsque « tous les hommes les invoquent comme l'unique source de leurs « connaissances? » Et lorsqu'on lui donnait comme preuve l'exemple des autres hallucinés qu'elle reconnaissait dans l'erreur : « Ce que « mon œil voit, mon oreille entend, ma main le touche. Les malades « dont vous me parlez se trompent; l'un de leurs sens est contredit « par l'autre ; pour moi, au contraire, j'ai l'autorité de tous. » Si, quoique bien éveillé, continue l'auteur, le fou croit à la réalité des images ou des bruits qu'il voit et qu'il entend, c'est par cela même qu'il est éveillé, et ne peut douter pour cette raison de la véracité du témoignage de ses sens. »

Comme l'analyse du sommeil, celle de la folie nous amène donc aussi à faire deux parts dans les phénomènes qu'elle présente, et à distinguer ce qui est morbide d'avec ce qui en découle naturellement en vertu de notre expérience antérieure, de nos habitudes intellectuelles et de nos instincts.

L'homme endormi voit parfois un bâton s'animer, un meuble parler, un homme revêtir la forme d'un oiseau. Les poètes, ces rêveurs volontaires, peuplent les forêts d'arbres enchantés qui saignent quand on les frappe, qui trouvent des accents de menace ou de supplication, qui deviennent subitement monstres ou femmes pour vous effrayer ou vous attendrir. On sait en quels animaux Circé transforma les compagnons d'Ulysse, et le Tasse et l'Arioste ont doué les enchanteurs des pouvoirs les plus redoutables.

L'homme endormi est une dupe momentanée ; les poètes sont des dupes volontaires. Mais il y a aussi des dupes involontaires et incorrigibles, qui prennent des moulins à vent pour des géants, des Mari-

1. Ouvrage cité, p. 114. La citation est de troisième main. Elle est, d'après la note, tirée de Bayle, *Revue médicale*, 1820.

torne pour des princesses [1], et des marionnettes pour des personnages en chair et en os. La raison de leurs illusions nous est connue : c'est que les vaines images de leur cerveau les frappent avec la même vivacité que les images réelles. Et, s'ils ne doutent pas de la vérité de celles-ci, pourquoi douteraient-ils de la vérité des autres?

Dans la chambre où j'écris ces lignes sont accrochées sur le mur en face de moi des gravures. Je suis absolument certain qu'elles sont là. Or, si je voyais tous les jours au-dessus d'elles ou à côté d'elles d'autres gravures qui pourtant n'existeraient pas, si je m'imaginais les toucher, les décrocher, les épousseter, si je croyais me rappeler d'où et comment elles me sont venues, je devrais logiquement croire à leur existence. Je suis et je me sens éveillé quand je vois les premières, pourquoi devrais-je croire que je rêve quand je vois les secondes? Ma foi erronée n'a-t-elle pas pour garant ma foi légitime? L'affirmation de mes proches que ce serait là une idée délirante pourrait momentanément jeter un certain trouble dans mon esprit; mais je me persuaderai bien plus facilement et bien plus *raisonnablement* qu'ils ont fait le complot de se moquer de moi, que je ne révoquerai en doute le témoignage constant de mes sens [2]. Si je ne sais pas comment ces tableaux sont venus là, je croirai plutôt à un défaut de mémoire qu'à une erreur continue. Si enfin ces tableaux se refusent à se laisser décrocher, je serai plongé dans une grande inquiétude. Je me dirai que je suis le jouet d'un mauvais rêve; si j'ai été élevé dans des idées superstitieuses, je soupçonnerai une intervention des puissances diaboliques ; si enfin j'ai l'expérience que de pareilles illusions peuvent être l'effet d'une maladie, je me rendrai compte de mon état, je m'en tourmenterai probablement, comme aussi il pourra se faire que j'en prenne mon parti. On connaît l'abîme de Pascal et l'enfer de Descartes. C'est à cette conclusion que je m'arrêterai presque certainement si les apparitions sont passagères, intermittentes ou périodiques, les raisons de douter étant, dans ce cas, plus puissantes que les raisons de croire.

Je viens de passer rapidement en revue les diverses sortes d'hallucinations, depuis la folie caractérisée jusqu'à la plus simple des

1. Don Quichotte, chap. XVI. Il faut relire ce délicieux chapitre, où le mélange de la fiction et de la réalité abuse si bien l'illustre chevalier de la Manche.

2. « Après avoir vainement lutté contre cette puissance qui le domine, il (le malade) est conduit le plus souvent à des explications erronées ; il attribue, par exemple, les idées qui l'obsèdent à un être étranger. » (*Baillarger*, cité par M. Alfr. Maury, op. cit., chap. VII, 158.)

maladies mentales. On remarquera que les illusions y sont partout motivées, et que l'halluciné fait acte de conscience précisément parce que, à tous les autres égards, il est en communication avec l'extérieur. C'est là ce qui leur donne un caractère de cohérence qu'on rencontre bien rarement dans les rêves. Mais il est des folies d'une nature toute différente. Les déments et certains fous mélancoliques, dont l'état tient principalement à une anémie ou à un épuisement du cerveau, ont des idées dont la bizarrerie ne le cède nullement à celle de nos songes. Un jardinier qui porte une botte d'osiers se transforme à leurs yeux en un gendarme qui conduit leur ennemi en prison. J'ai connu une jeune mère qui, affaiblie par des accouchements successifs, perdit momentanément la raison. Elle s'imaginait, par exemple, que les poulets que troussait la cuisinière étaient ses propres enfants, et rien n'était plus déchirant à voir et à entendre que ses angoisses maternelles. Il y avait là l'une de ces superpositions d'images dont j'ai parlé plus haut. Il faut chercher l'explication de ces cas et d'autres analogues dans l'engourdissement de la réceptivité, ce qui établit un rapprochement entre ces sortes de maladies et le sommeil.

Il n'entre pas dans mon sujet de rechercher les causes possibles de la folie. Pourtant la question peut être envisagée sous un point de vue tout théorique et tout psychologique. Il ressort de ce que j'ai dit jusqu'à présent que les hallucinations peuvent tenir à deux causes au plus. Ou bien elles proviennent de ce que les conceptions erronées ont acquis un éclat comparable à celui des perceptions, ou bien de ce que, au contraire, la faculté de percevoir s'est affaiblie au point que les images réelles sont grises et ternes autant que les images fictives. Il est possible que souvent ces deux causes agissent à la fois; c'est un point que je n'ai pas à examiner.

Mais, quoi qu'il en soit, on peut étendre aux divagations de l'insensé la définition qu'Aristote donne des rêves, en l'élargissant un peu, et dire qu'elles appartiennent au fou en tant qu'il est fou. Entre les conceptions du fou et celles de l'homme sensé il n'y a donc pas de différence sous le rapport psychologique ; la différence est physiologique, et, pour préciser davantage, purement pathologique.

J'aborde maintenant les autres questions qu'il me reste à traiter. La première est celle de savoir à quel caractère on peut reconnaître pratiquement une conception d'une perception, du moment qu'elles ont l'une et l'autre le même éclat. La réponse est bien simple. La conception est toute personnelle, la perception est commune à tous. Les gravures qui sont dans ma chambre, tout le monde

les voit, tout le monde peut les toucher; celles qui sont dans mon imagination sont inaccessibles pour tous, excepté pour moi.

Donc, en matière de perceptions et de conceptions, le témoignage des autres hommes est le seul criterium qui puisse nous guider. Mais ce criterium n'est malheureusement pas infaillible. N'arrive-t-il pas quelquefois que des populations entières voient des apparitions merveilleuses? Dans son livre si instructif intitulé *De l'étude de la nature* [1], M. Houzeau, directeur de l'observatoire de Bruxelles, cite les lampes sépulcrales, déposées par les Romains dans leurs tombeaux, et que de nombreux témoins affirmaient avoir vues brûler encore, lorsque l'intérieur des tombes était mis au jour. Voilà un fait parfaitement impossible, et, au reste, bien facile à constater. Or, que lisons-nous, par exemple, dans les procès-verbaux de l'ouverture d'un sépulcre romain dans l'île de Nisida, près de Naples, et réunis par Porta [2]? « Des hommes graves, honorés, appartenant à différentes professions, dit M. Houzeau, entre autres un magistrat renommé, attestent, pour l'avoir vu de leurs yeux et de la manière la plus authentique et la plus absolue, des miracles chimiques qui n'étaient pour eux qu'un secret perdu. » En plein XVIIIe siècle, les miracles du diacre Paris sont appuyés d'un ensemble de preuves dont les évènements historiques les mieux établis pourraient difficilement faire étalage. Enfin, ce qui est plus fort, ne voyons-nous pas de nos jours des philosophes, des savants, des naturalistes, des Fechner, des Zöllner, des Ulrici, des Wallace se laisser mystifier par les jongleries spirites d'un docteur Slade?

Cependant, en thèse générale, les idées d'un fou en tant que fou sont incommunicables, elles ne savent pas s'imposer à d'autres; aussi est-il toujours disposé à regarder comme des insensés ses compagnons d'infortune, ou comme des gens bornés ou aveuglés les visiteurs du dehors. Et, néanmoins, une réflexion ultérieure nous rejette dans la perplexité. Que d'hommes de génie se sont vus traiter de fous par de beaucoup moins sages qu'eux! Pour ne rappeler qu'un exemple pris dans l'histoire contemporaine, que d'illustres personnages n'ont pas au début voulu croire à l'avenir des chemins de fer ni même à leur mise en pratique? Et si les maisons de santé abritent des inventeurs du mouvement perpétuel et autres machines physiquement impossibles, ne se sont-elles pas aussi parfois refermées sur un rêveur sublime? D'où ce dicton, absurde au fond, mais vrai pour le vulgaire, que le génie et la folie ont plus d'un point de contact.

1. Bruxelles, 1876, p. 99.
2. *Magia naturalis*, grande édition de 1589, lib. XII, cité par M. *Houzeau*.

Nous ne sommes pas au bout des difficultés. Il est arrivé que des fous sont parvenus à faire accepter à d'autres fous les prétentions les plus déraisonnables. M. Spring, l'auteur de la *Symptomatologie ou Traité des accidents morbides*, me racontait un jour qu'il avait connu dans un asile d'aliénés un Dieu le Père qui s'était conquis un certain nombre d'adorateurs. Et, en fait, ne voit-on pas des nations entières, de vastes sociétés humaines, croire à l'infaillibilité d'un homme qu'en dernier résultat d'autres hommes ont investi de cette prérogative ?

Tout bien considéré et tout bien pesé, on est toujours ramené fatalement à cette conclusion que j'ai énoncée ailleurs [1] : c'est que si, d'une part, la vérité existe, d'autre part, le criterium absolu de la vérité n'existe pas; qu'il faut distinguer entre la certitude subjective et la certitude objective; que notre persuasion, si ferme qu'elle soit, peut être non fondée; que la vérité pour nous ne peut avoir qu'un caractère tout provisoire. Le seul motif, en effet, qui nous fasse rejeter une proposition, se puise dans les contradictions qu'elle présente avec d'autres propositions considérées par nous comme vraies. Or, comme le nombre de ces dernières tend toujours à s'accroître, rien ne nous garantit que de nouvelles contradictions ne surgiront pas un jour; l'histoire des sciences ne nous a que trop habitués à ce genre de surprises.

Mais si la défiance à l'égard de notre savoir est légitimée par les défaillances de nos facultés intellectuelles, par contre, c'est ici enfin que nous mettons la main sur la vraie pierre de touche de l'état de raison. Comme tout autre phénomène, l'erreur a sa cause, et, à ce titre, elle est explicable et en quelque sorte logique. Cette cause consiste en une vue *incomplète* des choses [2]. Se corriger, c'est voir plus et mieux. Sans doute l'esprit humain n'est pas tenu de tout voir, mais il devrait se garder de nier l'existence de ce qu'il ne voit pas. Or c'est cette négation — excusable, mais imprudente — qui est la source de tous nos faux jugements. Cette imperfection de notre nature

1. Voir ma *Logique scientifique*, Bruxelles et Liège, 1865, et ma *Logique algorithmique*, *ibid*, 1877. Qu'il me soit permis, à l'occasion de ce passage, de mentionner les intéressants et remarquables articles de M. Paulhan qui ont paru dans la *Revue philosophique* (juillet, août et septembre 1879). Il touche, dans le dernier surtout, par plusieurs côtés, à certaines questions spéciales que je viens de traiter, et il me fait l'honneur de me citer entre autres fois à propos de la théorie de la certitude (n° de septembre, p. 302). Oserais-je appeler son attention sur les lignes qui vont suivre, arrêtées et écrites longtemps avant que j'eusse pris connaissance de son travail, et où j'essaie de concilier le scepticisme scientifique avec le dogmatisme pratique, auquel nul ne peut échapper ?

2. Voir ma *Logique algorithmique*, 4e partie.

une bonne fois reconnue, il ne convient à personne d'avoir une persuasion scientifique absolue et sans réserve concernant aucune vérité, quelle qu'elle soit. Certes, s'il s'agit de la foi subjective, il nous est impossible de la refuser à ce qui s'impose momentanément à nous, même à l'erreur. Cette foi vulgaire et toute pratique exclut l'hésitation. Mais s'il s'agit de l'adhésion réfléchie, il y a toujours une place, et nous devons laisser une place pour le doute. Il n'y a pas de proposition, si certaine que nous la jugions, qui ne puisse être l'objet d'un doute. Ce doute, qui s'allie parfaitement avec la certitude, est le doute spéculatif. C'est un doute spéculatif qu'émettait Descartes quand, en écrivant ses *Méditations*, il se demandait s'il ne rêvait pas. Le doute, comme on le voit, est non seulement conciliable avec la conviction consciente et raisonnée, mais il ne peut même exister qu'avec elle. Si Descartes n'eût pas été pleinement éveillé et s'il n'eût été absolument certain de l'être, il ne se fût pas posé la question dans le sens qu'il lui donnait. Sosie et Gilles le savetier n'auraient pas douté d'eux-mêmes s'ils n'avaient été dans leur bon sens.

Le doute spéculatif, en effet, n'est pas un doute sincère, un doute vrai, comme en éprouve maintes fois l'homme éveillé, aussi bien que l'homme qui dort et le fou. C'est un doute tout théorique, qui porte sur des choses dont, au fond, on ne doute nullement, et qui se justifie par des considérations générales et supérieures. Ce doute, dont le sentiment n'est pas dupe, est l'apanage de l'esprit en pleine possession de sa raison, et est en même temps le signe distinctif suffisant et absolu de la certitude raisonnée.

Cette conclusion est, à première vue, étrange, et, à certains esprits, elle paraîtra désolante. Elle pourra servir de nouveau thème aux philosophes désespérés et désespérants, qui en prendront texte pour faire de l'homme un Tantale altéré de vérité. Telle n'est pas notre destinée. Plongés dans l'océan inépuisable de la vérité, il ne nous est pas interdit d'y rafraîchir nos lèvres. Sans doute, si l'on considère toute science humaine comme une collection de vérités, de faussetés et d'obscurités juxtaposées et sans influence les unes sur les autres, et si, par conséquent, on assigne pour but à l'intelligence d'augmenter sans cesse la somme du vrai et de restreindre le champ de l'erreur et de l'inconnu, du jour où l'on s'aperçoit qu'on ne peut rien connaître de certain, on doit se laisser saisir par le découragement et aspirer après l'anéantissement de la pensée. Mais rassurons-nous et consolons-nous. Si la certitude absolue nous échappe et nous échappera toujours, la certitude relative et indéfiniment progressive, la seule accessible à notre raison finie, doit suffire à notre ambition et est de nature à la satisfaire. La vérité est une. Il n'y a

pas des vérités, il n'y a que la vérité. Les mots « vérité particulière » forment, à parler rigoureusement, une expression inexacte et en quelque sorte un non-sens. Toutes nos sciences, même les plus positives, donnent de la vérité une traduction en partie douteuse, en partie erronée, en partie incomplète. Ainsi, n'a-t-on pas, d'un côté, même dans ces derniers temps, été jusqu'à contester la solidité des bases de la géométrie? N'a-t-on pas remis en question les fondements de la logique? D'un autre côté, croire qu'une proposition, qui peut être vraie en soi, est néanmoins conciliable avec une proposition dont on ne voit pas la fausseté, c'est ne pas saisir la première dans sa véritable essence. Conclure des principes de la mécanique que le mouvement perpétuel est réalisable, c'est, au fond, leur substituer virtuellement d'autres principes moins justes, bien que l'énoncé en reste le même. Enfin, ne pas avoir tiré d'une proposition toutes les conséquences qu'elle recèle, c'est ne pas en comprendre toute la portée. Lucrèce, Pascal, Lavoisier, Meyer entendent-ils de la même façon l'axiome que rien ne vient de rien, que rien ne retourne à rien?

La vérité ne se montre jamais à nos yeux que voilée de la tête aux pieds, et, comme à la déesse de Saïs, aucune main d'homme ne lui ôtera son voile. Mais ce voile est de jour en jour plus transparent, parce que notre vue devient de plus en plus perçante et plus juste. La vérité n'est donc pas une de ces choses dont nous pouvons poursuivre la conquête en nous les annexant parcelle par parcelle; elle est plutôt de celles dont la possession entière nous est refusée, mais que l'on doit adorer, et auxquelles on peut s'unir de plus en plus intimement en multipliant les points de contact et les moyens d'attache. Gardons-nous seulement de la présomption et de l'ivresse des premiers regards et des premiers embrassements. Si le commencement du savoir, c'est de savoir que l'on ne sait rien, n'oublions pas non plus qu'on ne sait jamais tout de rien. La modestie, la défiance et le doute, voilà les marques du vrai savoir. La suffisance n'est-elle pas la compagne ordinaire de l'ignorance et de la sottise?

J. Delbœuf.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Th. Funck-Brentano. — Les sophistes grecs et les sophistes contemporains (Paris, Plon, 1879).

Les sophistes grecs dont il est question dans le livre de M. Funck-Brentano sont ceux que tout le monde connaît ; les sophistes contemporains sont Stuart Mill et Herbert Spencer.

On pourrait croire, sur cette simple donnée, qu'il s'agit d'une diatribe ou d'un pamphlet contre deux de nos plus illustres contemporains. On se tromperait. Le livre de M. Funck-Brentano est un livre sérieux. L'auteur a profondément étudié son sujet. Il montre, dans la première partie, qu'il est au courant des travaux publiés en Allemagne et en France sur l'histoire de la philosophie; il cite volontiers les textes de Platon et d'Aristote; il les interprète à sa manière, avec une originalité incontestable, bien qu'on puisse souvent contester ses interprétations. A plus forte raison connaît-il les modernes. La rigueur, la netteté d'esprit, la bonne foi de Stuart Mill lui inspirent une admiration qu'il exprime souvent. Il a eu « l'honneur de faire personnellement la connaissance de M. Herbert Spencer », et il tient à déclarer « qu'il n'y a personne, parmi nos contemporains, dont il admire autant le grand savoir, ainsi que l'aisance avec laquelle il manie les notions métaphysiques les plus abstraites et les plus difficiles. » — Seulement, après examen, il a cru découvrir une profonde analogie entre les procédés et les méthodes de ces deux philosophes et ceux des anciens sophistes; c'est cette analogie qu'il s'est proposé de mettre en lumière.

Le premier titre de l'ouvrage annonce une étude sur les *sophistes contemporains;* le second titre ne mentionne plus que les *sophistes anglais.* Si l'Angleterre a le privilège de la sophistique, est-ce parce que M. Funck-Brentano réserve à nos compatriotes une étude spéciale? est-ce parce que le sujet a été défloré par le P. Gratry? Tout compté, il est plus vraisemblable que M. Funck-Brentano ne fait à aucun des nôtres l'honneur de le prendre pour un sophiste; tout au plus nous accorderait-il quelques « esprits faux » ou un groupe de « rêveurs systématiques ». N'est pas sophiste qui veut, suivant notre auteur. Le sophiste, d'après lui, n'est pas un esprit faux, et, s'il est systématique, il ne rêve pas : « Esprit simple et délié, capable de suivre les abstractions les plus hautes en même temps que les observations les plus

minutieuses, les généralités les plus vastes et les pensées les plus fines; ouvert à toutes les sciences; travailleur infatigable, mesuré toujours, sage souvent, il dispose en maître de ses facultés et de sa parole; aucun détour ne le trompe, aucune subtilité ne l'arrête, aucune illusion ne l'égare, si ce n'est la sienne..... » (P. 15.) Bien plus, le sophiste est de bonne foi : « La plupart des sophistes furent des esprits éminents : tous procédèrent des plus grandes découvertes, des plus admirables progrès accomplis dans la science de notre pensée, et ils les poursuivirent presque toujours avec une conviction profonde, souvent avec un enthousiasme entraînant. » (P. 12.) — Enfin le sophiste est nécessaire, on dirait presque providentiel. C'est par lui que se fait « l'expérience des grandes doctrines », ce qui veut dire que le progrès de la philosophie ne s'accomplit qu'à la condition de pousser à l'extrême les principes de tout système et de les suivre jusqu'à leurs dernières conséquences. Les sophistes s'entendent merveilleusement à tirer les dernières conséquences d'un principe.

On se demandera peut-être pourquoi, si M. Funck-Brentano a si bonne opinion de l'esprit des sophistes, il les décore d'un nom qui donne d'eux, quoi qu'on fasse, une idée défavorable; pourquoi, s'ils sont d'honnêtes philosophes, coupables seulement de se tromper de bonne foi, il les désigne d'un mot qui exprime juste le contraire; pourquoi enfin, s'ils sont nécessaires et rendent de si grands services, il les traite parfois avec tant de dureté; car il paraît partagé entre deux tendances contraires, et, après les éloges que nous avons rapportés, il lui arrive de laisser échapper des paroles assez méprisantes. Il ne semble pas possible de faire à cette question une réponse satisfaisante, et, après avoir bien cherché, nous ne sommes pas parvenu à comprendre comment l'auteur n'a pas vu, ou, s'il l'a vue, comment il n'a pas fait disparaître la contradiction qui éclate entre les idées qu'il exprime et le langage dont il se sert.

On aura beau en effet définir, commenter, atténuer : personne ne prendra jamais le titre de sophiste pour un compliment. C'est une injure. Pourquoi donc M. Funck-Brentano injurie-t-il des hommes tels que Mill et M. Spencer? S'il est certain, comme il le laisse voir en plusieurs passages, de posséder la vérité absolue, s'il détient par-devers lui un système qui résout toutes les difficultés et donne sur tout des clartés irrésistibles, ne peut-il du moins redresser, sans gros mot, les pauvres égarés, moins heureux, moins privilégiés ou moins bien doués que lui? Il n'appartient certes pas à la confrérie de ceux qui prennent les invectives pour des raisons. Il sait discuter; il a l'esprit trop cultivé et trop ouvert, il a trop fréquenté les philosophes pour qu'on puisse soupçonner en lui rien qui ressemble à du fanatisme ou à de l'intolérance. Pourquoi donc étaler à la première page du livre une intolérance qui n'est ni dans le livre lui-même ni dans l'esprit de l'auteur? — M. Funck-Brentano a fait tort à lui-même et à son livre par le titre qu'il a choisi.

Cette critique ne porte pas seulement sur le mot dont l'auteur s'est servi : elle atteint l'idée même qu'il exprime et qui est le fond du livre, le rapprochement forcé qu'il a voulu faire entre les sophistes anciens et les philosophes modernes. Chose bizarre, pour avoir voulu voir les sophistes là où ils ne sont pas, M. Funck-Brentano arrive à ne plus les voir là où ils sont. Les sophistes anciens ne sont plus ce que nous étions habitués à les croire : ils ne sont plus des sophistes; ils sont eux aussi d'honnêtes philosophes, calomniés par Platon, ayant des croyances arrêtées, des dogmes; ils n'ont jamais soutenu à la fois le pour et le contre, et n'ont pas soupçonné, dans la naïveté de leur âme, qu'il pût y avoir des sceptiques. M. Funck-Brentano ne croit guère au scepticisme; il n'y croit même pas assez. Il bouleverse l'histoire de la philosophie, et nous assistons à une véritable réhabilitation des sophistes. Seulement, il ne s'agit pas, comme chez Grote, d'une réhabilitation purement historique. Encore qu'elle s'appuie sur quelques textes, la discussion est soutenue avec une intention évidente de polémique contemporaine : on sent que l'auteur plaide une cause. Il semble qu'avant d'introduire les sophistes dans la société de MM. Mill et Spencer il ait voulu leur refaire une respectabilité.

Par exemple, M. Funck-Brentano commence par renforcer le groupe des sophistes en y adjoignant Zénon d'Elée et Mélissus. C'est une nouveauté aussi malheureuse que hardie. N'est-ce pas, en effet, jouer sur les mots, que de donner le nom de sophiste à un philosophe très dogmatique, qui, soutenant invariablement une même thèse, réfute ses adversaires par des arguments subtils, si l'on veut, mais non pas captieux. C'est une question discutée encore de nos jours, de savoir quelle est la valeur exacte de ces arguments (V. Renouvier, *Essai de crit. générale,* 1er essai, t. I, p. 67, 2e éd., Paris, 1875). La dialectique est autre chose que la sophistique. Zénon, comme l'a montré Ed. Zeller (*Die Phil. der Griechen,* t. I, p. 535, vierte Auffl., Leipzig, 1876), ne fait pas autre chose que de défendre par des arguments indirects, en montrant l'inanité de toute hypothèse contraire, la doctrine de Parménide : il n'est pas plus un sophiste que ne l'était son maître.

Il est vrai que, à en croire M. Funck-Brentano, Protagoras et Gorgias seraient, eux aussi, des philosophes dogmatiques et convaincus. On lit avec étonnement le passage où la fameuse maxime de Protagoras : *L'homme est la mesure de toutes choses*, est assimilée au *Cogito, ergo sum* de Descartes. Cette interprétation plus que téméraire s'autorise d'un texte fort peu probant de Sextus Empiricus. Il est fâcheux que l'auteur, qui parle de la « légèreté inconcevable » avec laquelle on a interprété ces doctrines, n'ait pas cru devoir discuter plus à fond l'exposition présentée par Ed. Zeller et les nombreux textes sur lesquels elle repose.

Nous ne sommes pas moins surpris lorsque, dans le chapitre consacré à Gorgias, nous voyons le célèbre sophiste transfiguré en croyant. Il *croyait*, nous dit-on, à l'être, tel que Parménide l'avait défini. La

vérité est qu'il *supposait*, qu'il croyait, si l'on veut, que cette définition était la seule possible; puis il démontrait que l'être ainsi défini ne saurait ni exister, ni être conçu, ni être exprimé. Finalement, il ne croyait à rien : il faut que M. Funck-Brentano en prenne son parti avec tous les historiens de la philosophie. — Signalons dans cette étude sur Gorgias un curieux passage où l'auteur démontre, d'une manière fort subtile, que son devancier le P. Gratry a commis un grave sophisme en essayant de définir le sophisme.

Enfin M. Funck-Brentano a cru devoir compter Socrate au nombre des sophistes. Pourquoi ? Il n'a pas pris la peine de nous le dire, et il est impossible de le deviner. Il professe pour ce philosophe la plus vive admiration : il le compare aux plus grands hommes; il n'a rien à lui reprocher. Qu'est-ce donc qu'un sophiste ? — Au reste, toute cette étude est bien incomplète et superficielle. On y rencontre des affirmations comme celle-ci : « Si la civilisation moderne doit au Christ ses croyances, elle doit à Socrate sa science entière : le premier il en prévit les caractères et en indiqua la voie certaine. » (P. 120.) Ce jugement nous semble exprimer exactement le contraire de la vérité. Socrate n'a pas connu le véritable esprit de la science : loin d'avoir contribué à ses progrès, il est moins avancé, il connaît moins la méthode scientifique que les philosophes qui l'ont précédé. Nous prenons la liberté de recommander à l'attention de M. Funck-Brentano le chapitre de l'*Histoire du matérialisme*, où Lange a établi ce point.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, les théories de Stuart Mill sur les propositions générales, sur l'induction et la déduction, sur la logique des sciences morales, puis les antinomies, « les rêves et les sophismes doubles » de M. Herbert Spencer, comme dit notre auteur en son langage, sont exposés avec exactitude et discutés avec force. Nous ne saurions, sans dépasser les limites d'un compte rendu, entrer dans le détail de ces discussions fort abstraites; mais il faut rendre cette justice à M. Funck-Brentano qu'il a plus d'une fois mis en lumière les points faibles des doctrines qu'il combat. On pourrait bien lui reprocher de ne pas entrer assez volontiers, comme l'exigerait une bonne méthode, dans la pensée de ses adversaires; de ne pas se placer à leur point de vue; de mêler trop constamment l'exposition et la critique. L'auteur ne se dépouille pas assez de ses propres idées pour bien comprendre, avant de les réfuter, les idées opposées. Par exemple, il lui arrive, en discutant la théorie de Mill sur l'induction, d'entendre le mot *cause* au sens de puissance active, d'énergie réelle, tandis que Mill, avec la plupart des philosophes et des savants, entend expressément par causalité la succession invariable et inconditionnelle des phénomènes. Il est aisé, en prenant le même mot dans deux sens différents, de montrer que, suivant le logicien anglais, il n'y a pas de causes du tout (au sens transitif), tandis que d'autre part il considère le principe de causalité (au sens de succession inconditionnelle) comme le fondement de toute induction. On conclut triomphalement

qu'il s'est contredit, alors qu'en réalité il n'y a aucune contradiction de ce chef dans le *Système de logique*.

Malgré tout, cette seconde partie du livre de M. Funck-Brentano est de beaucoup la plus solide et la plus intéressante. On y trouve une véritable force de pensée : c'est une critique très personnelle, qui ne se paye pas de mots, va au fond des choses, et sait, quand il le faut, rivaliser de subtilité avec les théories, fort subtiles souvent, auxquelles elle s'attaque.

Il est temps d'indiquer la ressemblance profonde, l'analogie décisive que M. Funck-Brentano a cru découvrir entre les sophistes anciens et ceux qu'il appelle les sophistes contemporains. Les uns et les autres ont ceci de commun qu'ils ont confondu les idées abstraites et les idées concrètes. « Pour démontrer le pour et le contre de toute proposition, quelle qu'elle soit, il suffit, si c'est une proposition concrète, de prendre l'un des termes dans le sens abstrait, et, si c'est une proposition abstraite, de la prendre dans le sens concret, selon la thèse que l'on veut soutenir. Ainsi, pour démontrer le contraire de la première proposition venue : « Il fait beau temps », par exemple, il suffit d'envisager l'expression de beau dans le sens absolu, dans le sens de la beauté toujours la même, harmonieuse dans toutes ses parties, qui n'est point belle aujourd'hui, laide demain, pour que le beau temps devienne positivement laid, comme une statue dont un membre est bien, un autre mal fait, qui paraît droite d'un côté, bancale d'un autre. » (P. 93.) Par exemple, Zénon d'Elée applique à la notion de l'être prise dans le sens concret, à l'être réel, ce qui est vrai de la notion abstraite de l'être, de l'être absolu et un de Parménide : de là ses erreurs. — De même, Kant, « le fondateur de l'antinomistique moderne », oppose l'idée abstraite du temps sans commencement ni fin à l'idée concrète du temps qui passe et dure réellement, et, par là même qu'il pose l'une de ces notions, il exclut l'autre. — Ainsi encore, lorsque M. Herbert Spencer montre que nous pouvons faire trois suppositions intelligibles verbalement sur l'origine de l'univers, puis que chacune de ces suppositions est réellement inconcevable, il ne fait que répéter les arguments des sophistes grecs et méconnaît la portée des idées qu'il emploie.

Sur cette distinction des idées abstraites et des idées concrètes, qui est le principe d'après lequel M. Funck-Brentano juge et condamne les doctrines qu'il examine, on eût voulu des explications précises : il n'a pas jugé à propos de nous les donner. Il fait allusion à sa doctrine, mais sans l'exposer; il rend des oracles en son nom, mais garde son secret pour lui. On eût été bien aise pourtant de connaître cette doctrine qui donne à ses initiés une si fière assurance et leur permet de juger de si haut et d'un ton si péremptoire ceux qui pensent autrement. En outre, la critique de M. Funck-Brentano eût singulièrement gagné en clarté s'il avait bien voulu dissiper le nuage dont sa pensée reste enveloppée. Il n'est pas aisé de comprendre les arrêts rendus au nom d'une loi qu'on ne connaît pas bien, et, avec la meilleure volonté du

monde, on est à chaque instant déconcerté par les procédés de cette critique sibylline.

Autant qu'on en peut juger en rapprochant les passages nombreux, mais trop peu explicites, où l'auteur invoque cette distinction, il entend par idées abstraites les idées innées, simples, absolues, telles que les définissait l'école de Descartes. Faisons lui remarquer à ce propos que le terme qu'il emploie est équivoque; on est tenté de croire que les idées abstraites sont celles que l'esprit dégage des idées sensibles, c'est-à-dire tout autre chose que ce que notre auteur entend. Spinoza, dont il parle avec éloge, distinguait avec soin les idées premières ou innées, les idées claires, des idées abstraites, et il n'y a pas de plus grand danger, suivant lui, que de prendre les choses trop abstractivement. — Les idées concrètes sont celles qui sont données par l'expérience. Il s'agit en dernière analyse de la distinction que les anciens sceptiques avaient déjà si nettement établie entre l'intelligible et le sensible : on sait qu'ils tiraient de cette opposition un argument contre la certitude et la science.

Quelle est, sur cette difficile question, l'opinion de notre auteur? Il se défend également du pur idéalisme, qui refuse toute valeur au sensible, et du pur sensualisme, qui méconnaît l'intelligible. Il semble vouloir concilier ces deux points de vue, unir Platon et Bacon. Mais comment accomplir cette conciliation? Comment, si l'on garde quelque chose de la doctrine intuitionniste, répondre aux arguments dont la critique l'a accablée? Si l'intelligible et le sensible ne doivent pas être séparés, comment sont-ils si différents? S'ils sont si différents, comment sont-ils inséparables? On eût aimé aussi à connaître ce que pense l'auteur de la solution donnée au problème par Kant, dont il parle peu, qu'il semble connaître mal, et qu'il traite avec dédain comme un sophiste de peu d'importance. Ce sont là des questions qu'on n'a pas le droit d'esquiver et sur lesquelles il faudrait se prononcer catégoriquement avant de se donner la tâche aisée de la critique.

En résumé, M. Funck-Brentano est un penseur original, et c'est de cette originalité que découlent à la fois les défauts et les mérites de son livre. Peut-être cette originalité l'a-t-elle entraîné trop loin : il prend plaisir à résister au courant qui entraîne les esprits et à dire à son temps ce qu'il croit être ses vérités. Ainsi il parle à plusieurs reprises, non sans amertume, de ces penseurs isolés et incompris qui sauveraient le monde, si on les écoutait. « N'être point compris, dit-il à propos de Socrate, est le sort de tous les vrais génies aux époques de décadence. Le piédestal des hommes célèbres dans ces temps malheureux n'est fait que de la sottise de leurs contemporains. Leurs exagérations dans la politique sont prises pour de la force; leurs raffinements dans les lettres, pour du talent; leur faiblesse de caractère s'appelle savoir-vivre; leurs intrigues, adresse; leur absence de conscience, fortune; leurs sophismes, science... « (P. 129). — « Malheur aux hommes qui, grâce au hasard de leur naissance ou d'une éducation

irrégulière selon l'époque, ne sont pas touchés par les influences délétères du moment! Esprits déclassés, ils se trouvent sans écho, restent isolés au milieu de la foule, désespérant du présent, désespérant de l'avenir, tandis que ceux que le moindre talent distingue, mais que les égarements à la mode ont profondément pénétrés, sont portés en avant par une impulsion irrésistible. Leurs fautes deviennent des mérites, leurs erreurs des vérités, leurs sophismes des éclairs de génie; les passions qu'ils excitent font leur gloire, et, au lieu de diminuer le désordre, ils l'augmentent. La postérité s'étonnera, sans comprendre, qu'un Socrate puisse être mis à mort, un Platon ne pas prendre part aux affaires, un Aristote rester sans influence sur sa patrie. C'est que c'est l'heure des sophistes. Stuart Mill en eut tous les succès. Il fut admiré comme philosophe, eut des disciples nombreux; les étrangers traduisirent ses ouvrages; ses concitoyens le députèrent au Parlement et se proposent de lui ériger un monument pour éterniser sa mémoire. Dans les nébuleuses, les étoiles de troisième rang apparaissent de première grandeur. » (P. 208).

Cette sorte de misanthropie philosophique nous semble bien peu justifiée. Le siècle n'est pourtant pas tellement corrompu, ni les esprits tellement infectés de sophistique, qu'on ne rende encore justice, même sans se laisser convaincre, aux intentions et aux mérites d'un livre sérieux et sincère comme celui de M. Funck-Brentano.

VICTOR BROCHARD.

H. Brocher de La Fléchère. — LES RÉVOLUTIONS DU DROIT. — Paris, lib. Sandoz et Fischbacher.

Cet ouvrage, qui a pour sous-titre : *Études historiques destinées à faciliter l'intelligence des institutions sociales*, doit comprendre plusieurs tomes. Le premier tome, le seul qui ait encore paru, est une sorte d'introduction philosophique à l'histoire du droit, histoire que l'auteur se propose de considérer ensuite dans ses diverses parties. La fin pratique qu'il poursuit est la réforme du droit, qui, selon lui, a pris un caractère tellement conventionnel qu'il a cessé de représenter le sentiment populaire et que la souveraineté du peuple est devenue une fiction.

Aussi, dans un premier chapitre intitulé : *Le droit coutumier et la philosophie du droit*, M. B. de La Fléchère insiste-t-il sur la place que doit occuper à côté des lois inscrites dans les codes le droit coutumier. Dans les pays français, dit-il, on accorde une importance excessive à la loi, qu'on est disposé à identifier avec le droit. Erreur! c'est dans la coutume, prise au sens le plus large, que se trouve l'expression la plus exacte du droit. L'opinion publique ne punit-elle point des torts qui

échappent à l'action de la justice officielle? La loi n'est elle-même qu'un secours pour mieux connaître la coutume. Ainsi donc, la science du droit proprement dite, la philosophie du droit, comprend non seulement la connaissance des lois écrites, mais celle des coutumes qui se sont succédé et des causes de leurs variations. Une fois en possession de cette connaissance, on pourra travailler sûrement au progrès du droit.

L'objet qu'il se propose étant ainsi défini, M. B. de La Fléchère consulte successivement pour l'atteindre :

1° *L'histoire du développement de la conscience dans l'humanité.* — Tel est du moins le titre assez ambitieux d'un chapitre qui embrasse trop de choses et trop vite pour les bien étreindre. D'après l'auteur, à ces sentiments tout internes de souffrance et de jouissance qui sont les faits primitifs de la conscience humaine succède le sentiment du monde extérieur et de notre dépendance vis-à-vis de lui; de là naît la religion, qui a par conséquent pour origine la crainte. La religion est d'ailleurs le germe de toutes les manifestations de l'esprit, philosophie, sciences, arts, politique, droit. Parmi les croyances religieuses, celles-ci sont individuelles : nous nous les faisons à nous-même; celles-là sont sociales : la société nous les impose ou nous les insinue. Ces dernières ont été établies dans le dessein de régler avec toute l'autorité désirable les relations des hommes entre eux ; mais, par suite du discrédit où les progrès de la science ont fait tomber les religions, il a fallu chercher une autre base au droit. Le droit naturel ne pouvait suffire ; car, tout en croyant qu'il existe, nous ne savons en quoi il consiste. Nous en aurions seulement — si nous avons bien compris l'auteur — une intuition confuse, et ce pressentiment d'un idéal mystérieux ne se transformerait en connaissance qu'à la lumière de l'histoire des croyances et des lois humaines. D'une telle étude historique, faite en vue de s'approcher le plus possible des principes, résulte la philosophie du droit. — Le reste du chapitre est consacré à l'exposé très sommaire de la longue lutte soutenue par les croyances individuelles contre les croyances sociales, et de l'émancipation graduelle de l'esprit humain. Aujourd'hui, après Kant, après Herbart, la vraie méthode est enfin connue : elle fait leur juste part à l'idéalisme et au sensualisme, ce qui n'empêche pas l'auteur de l'appeler exclusivement du nom de méthode expérimentale. Elle se propose, dit-il, « de transformer nos connaissances empiriques, pleines d'incohérences et de contradictions, en des connaissances rationnelles, capables de satisfaire nos besoins. »

2° *La psychologie, la logique et la métaphysique, la morale.*

Psychologie. — M. B. de La Fléchère a jugé opportun de remonter à l'origine de l'univers, d'en expliquer physiquement la formation, puis de reprendre, après M. Spencer, la genèse du système nerveux et de la pensée. Quant à ses théories touchant la sensibilité, l'intelligence et la volonté, nous en retrouverons tout ce qui nous importe dans la logique

et dans la morale. Bornons-nous à noter dès à présent que l'auteur, tout en adhérant à une sorte de déterminisme téléologique, que le titre de son ouvrage : « les *Révolutions* du droit », ne laissait pas pressentir, admet dans une certaine mesure la liberté. Selon lui, déterminés quant à nos buts, nous sommes libres dans le choix des moyens. Cette liberté d'ailleurs ne saurait empêcher de s'accomplir le plan providentiel, vis-à-vis duquel elle ne possède qu'une espèce de droit de *veto* provisoire. « Notre liberté se borne à choisir entre deux alternatives : opposer des obstacles à ce qu'on appelle la volonté divine, en rendre la réalisation plus lente, plus laborieuse, et par conséquent plus douloureuse pour nous ; ou, pour parler avec un prophète, préparer les voies et aplanir les sentiers du Seigneur. Mais le plan providentiel s'accomplira certainement tôt ou tard, avec ou contre nous. »

Logique et métaphysique. — Nous avons dans la contradiction un critère de l'erreur ; mais il n'y a point de critère de la vérité, l'harmonie pouvant recouvrir des contradictions latentes. Cependant c'est pour nous une nécessité d'agir, et par conséquent de croire. Or nous pouvons choisir jusqu'à un certain point les idées auxquelles nous voulons donner créance. Et quelles idées convient-il de choisir ? Celles qui répondent le mieux à nos besoins, à notre intérêt bien entendu. Partant de là, l'auteur postule comme articles de foi, au nom de leur valeur pratique, la croyance à la liberté, qu'il essaye au surplus d'établir par des arguments singuliers, la croyance à la causalité, la croyance à Dieu comme cause universelle et première, enfin la foi dans l'unité de l'espèce humaine. — L'influence de Kant est ici visible ; mais le philosophe du devoir eût sans nul doute énergiquement désavoué cette logique fondée sur l'eudémonisme, cette raison pratique qui se conforme non à une loi moralement obligatoire, mais au besoin personnel, à l'intérêt de l'individu. Et puis, croire *sciemment* par intérêt, n'est-ce pas vouloir qu'une proposition soit vraie tout en affirmant que sa valeur est uniquement relative à notre avantage ? Donner et retenir ne vaut, dit un axiome que l'auteur connaît bien. — Au fond, la méthode qu'il propose sous le nom de *méthode de la foi* ne saurait fonder aucune certitude, et elle est si peu capable de fournir des principes solides qu'elle laisse toujours place, nous en avons l'aveu formel, « à des transformations fondamentales dans le système de nos conceptions ».

Morale. — C'est l'intérêt personnel qui, comme on devait s'y attendre, est donné pour base à la morale ; l'intérêt social n'est qu'un moyen relativement à l'intérêt de l'individu. M. B. de La Fléchère n'en admet pas moins, avec quelque embarras, ce semble, que l'individu peut être tenu de sacrifier sa vie à la société. Il allègue que celle-ci, en usant de ce droit, exécute un plan providentiel. Ce mélange d'utilitarisme et d'idées religieuses reparaît en maint endroit de l'ouvrage.

Par où commence la société ? Par le règne de la force. Puis le fort s'aperçoit qu'il est de son intérêt de ménager le faible, qui acquiert, de ce chef, un certain droit à être respecté. De plus, rendre service à au-

trui, c'est se rendre le plus souvent service à soi-même. Cette autorité, qui s'exerce en faisant du bien aux autres pour obtenir ce dont on a besoin, constitue le pouvoir spirituel. En revanche, qui ne veut rien faire pour autrui n'a même pas droit à l'existence. — Comment le pouvoir spirituel s'exercera-t-il dans l'intérêt de tous, et non d'un seul ou de quelques-uns ? A la condition que le peuple, qui a la force physique, mais non la force morale, délègue, pour le représenter, ceux qui possèdent cette dernière espèce de force. Toutefois le système de la *représentation* n'est qu'un expédient, et qui aboutit aisément au despotisme de la majorité représentative, lorsqu'il n'est point tempéré par le principe de la *délégation*, des mandats définis et restreints. — C'est dire assez que M. B. de La Fléchère est hostile à la politique autoritaire. Seulement, il paraît être de ces libéraux qui, au grand danger de la liberté même, veulent réduire l'État à de simples attributions de police, et qui, sous prétexte qu'en fin de compte le progrès l'emporte nécessairement, laissent à la « force des choses », en vertu de leur optimisme fataliste, le soin d'éliminer tôt ou tard les éléments antisociaux.

Ici se terminent les prolégomènes les plus généraux de l'ouvrage. Nous entrons dans la philosophie du droit.

Philosophie du droit. — La vengeance illimitée est la première manifestation du droit. Mais bientôt les hommes comprennent qu'ils sont intéressés à poser des limites au désir que nous avons tous naturellement de supprimer ce qui nous nuit. Les plus forts — les volontés dominantes — ont eux-mêmes intérêt à ménager les plus faibles, — les volontés servantes. De ces ménagements réciproques résulte le droit social.

Le droit, impliquant le pouvoir de faire ce qu'on veut (dans la mesure de son droit) et limitant en ce point le pouvoir d'autrui, peut être défini : la négation d'une volonté par l'affirmation d'une autre. De ces deux aspects négatif et positif du droit, l'aspect négatif est celui que l'antiquité a considéré de préférence : les anciens voyaient surtout dans le droit un obstacle à la volonté ; au contraire, les modernes, plus individualistes, voient plutôt dans le droit le côté par où il donne carrière à nos désirs. C'est au point de vue antique qu'il faut se placer pour comprendre la différence de l'utile et du juste, de la morale et du droit.

L'utile est l'avantage immédiat, par opposition au juste, qui peut faire attendre longtemps sa récompense. Au besoin immédiatement utile, il est juste de préférer un autre besoin dont la satisfaction sera tardive, mais plus grande. D'après le même principe, le juste ou le droit nous apparaît comme l'avantage et la volonté du plus fort, que notre intérêt définitif est de respecter. Autre différence : l'utile est ce qui est avantageux pour telle personne en particulier, par opposition aux règles générales, qui constituent le juste. C'est ainsi qu'avec les progrès de la civilisation on apprend à déroger aux règles générales par des dispositions spéciales prises, comme disent les Romains, non par des

raisons de droit, mais par des motifs d'utilité. Enfin l'utile est au juste ce que la partie est au tout : l'être borné qui n'aperçoit que son intérêt personnel ne peut avoir le sentiment de ce qui est juste.

On le voit donc, pour M. B. de La Fléchère, il y a entre l'utile et le juste à peu près la même différence qui sépare le plaisir, la jouissance restreinte à l'instant présent et à l'individu, de l'intérêt bien entendu, considéré comme enfermant l'intérêt social. Mais on a beau changer le sens des mots : les difficultés subsistent. Pour nous borner à celle-ci, que devrons-nous faire dans les cas, plus fréquents qu'on ne veut bien l'avouer, où notre intérêt personnel, principe et mesure de toute justice pour nous, nous paraîtra en désaccord manifeste avec cet intérêt général, qui est, nous dit-on, le juste même? Nous voyons bien que l'auteur, dans un chapitre intitulé *Les indices du droit*, se propose de rechercher les signes qui indiquent les cas où « l'individu doit abdiquer volontairement au profit de la société » ; mais il s'agit alors d'une abdication qui est ou lui paraît en définitive profitable : que fera-t-il, s'il n'en est pas ainsi? comment l'intérêt social pourra-t-il prétendre primer l'intérêt personnel, par rapport auquel, on nous l'a déclaré plus haut, il n'est qu'un moyen, qu'un simple instrument?

Négligeant cette difficulté, M. B. de La Fléchère, dans le chapitre que nous venons de citer, cherche à déterminer les signes auxquels se reconnaît le droit. Pour cela, il considère d'abord la société comme un groupe de volontés qui subissent l'ascendant de la plus forte d'entre elles et sont entraînées dans son orbite. A ce point de vue, le souverain, volonté dominante, impose le droit aux volontés servantes, conformément à ses besoins, à ses croyances, aux circonstances où il se trouve. Mais, comme il est lui-même intéressé à ce que le sujet ait une certaine sphère d'action, il la lui accorde et la lui garantit. Le sujet jusqu'ici ne connaissait que *le* droit : il sait maintenant quel est *son* droit. Mais, dira-t-on, s'il en abuse? Alors même, le souverain ne lui retirera pas cette part de liberté ; car l'expérience lui montre qu'il en résulte pour quelque mal beaucoup de bien. Le sujet peut donc manquer à son devoir sans sortir des limites de son droit. — Ainsi apparaît la distinction longtemps méconnue du droit et de la morale. Ce n'est pas à dire au surplus qu'ils ne se rapprochent pas l'un de l'autre. Il y a entre eux une communication constante, et le présent ouvrage n'a pas d'autre but que de montrer comment elle s'opère. — Après les relations du souverain et du sujet, examinons celles des citoyens entre eux. Considérons cette fois la société comme un groupe de volontés indépendantes, qui entrent naturellement en conflit les unes avec les autres. L'intérêt de tous est que ces conflits soient pacifiquement résolus; de là l'institution judiciaire, primitivement exercée par le prince, puis par les sages, les vieillards, les riches, enfin par les jurisconsultes. Quelles sont les sources auxquelles le juge doit puiser? Ce sont : 1° les arrêts de ses prédécesseurs, les précédents ; 2° la coutume, 3° la conscience même du magistrat ; 4° pour limiter l'arbitraire laissé au

juge par les autorités précédentes, le droit *impératif*, terme préférable à celui de droit *écrit*, car le droit écrit, bien qu'il soit destiné à être impératif, ne l'est pas toujours, certaines de ses dispositions pouvant tomber en désuétude : le droit impératif est celui qui s'impose par la force, contrairement au droit *consultatif*, qui ne s'impose pas ; mais il ne constitue guère qu'un système d'expédients provisoires, tandis que le droit consultatif cherche à établir des principes d'une vérité intrinsèque et permanente ; 5° la jurisprudence des auteurs, qui sont les organes de la conscience juridique des peuples. Il faut les étudier en vue de découvrir les aspirations populaires, dont cette jurisprudence est l'expression, et qui souvent s'ignorent elles-mêmes. — En somme, M. de La Fléchère paraît attacher la plus grande importance pour le juge à discerner la volonté sociale, les opinions du peuple : lumière qui, semble-t-il, est vacillante et même imperceptible en bien des points de jurisprudence. Croit-on en tout cas trouver de ce côté, dans ce pêle-mêle d'idées et de tendances si souvent divergentes, l'accord qui ne peut s'établir, affirme-t-on, sur le terrain du droit naturel ?

Nous venons de voir à quels documents il faut recourir pour connaître le droit. Reste à savoir les règles qui en constituent la théorie. C'est l'objet d'un dernier chapitre.

L'interprétation *logique* du droit (c'est-à-dire celle qui vise l'esprit, non la lettre) doit avoir pour instrument non la méthode traditionnelle ou méthode d'autorité, mais la méthode expérimentale. Cette méthode comprend : 1° l'interprétation *historique*, qui s'efforce de retrouver les circonstances dans lesquelles les institutions sont nées et se sont développées : de là l'histoire du droit ; 2° l'interprétation *systématique*, qui, de toutes les explications qu'on peut proposer pour une disposition juridique, choisit celle qui s'accorde le mieux avec les données de la science : de là la philosophie du droit. — En cas de contradiction, on applique les deux principes de la *postériorité* : « La loi nouvelle prime la loi ancienne, » et de la *spécialité* : « La loi spéciale, même plus ancienne, déroge à la loi générale, même plus récente. » Mais ces deux principes ne sont pas toujours suffisants. Par exemple, dans une confédération, il peut y avoir conflit entre le droit commun et le droit particulier de chaque peuple confédéré. Que faire alors ? Il semble que la prédominance du droit particulier ait été le principe primitif : on le retrouve dans les lois de Manou ; on en distingue des traces jusque dans le code de Justinien, et on le voit nettement prévaloir dans le régime de l'ancien empire allemand, où les conventions des parties primaient les statuts des villes, qui primaient eux-mêmes le droit du territoire, lequel primait à son tour le droit impérial. Au contraire, la prédominance du droit commun tend maintenant à s'établir, et rien n'est plus juste, quand le pouvoir central a pour lui la force. Ainsi donc, en vertu de cette « raison du plus fort » que l'auteur aime à alléguer et que les opprimés ont tant de mal à trouver « la meilleure », lorsque le pouvoir central est plus fort que le pouvoir local, le droit impératif

qui émane du premier doit primer celui qui émane du second. Il n'en est pas de même du droit consultatif, où le droit particulier prime le droit commun : on peut suivre à Genève la coutume de Genève, et dans le reste de la Suisse celle de la Suisse.

Laissons les autres contradictions du droit, et passons aux lacunes qu'il renferme. Pour y suppléer, le procédé principal est l'*analogie*, qui consiste à inférer de la façon dont le législateur a réglé certaines matières, celles dont il aurait réglé d'autres matières de même espèce. Ce procédé, pour être des plus utiles, ne laisse pas d'offrir des dangers. Par exemple, comme il y a dans nos codes modernes des éléments romains et des éléments germaniques, il faudrait se garder d'appliquer à la réserve germanique les règles de la légitime romaine.

Tels sont les principaux moyens à l'aide desquels on peut reconnaître les courants juridiques et constater la volonté sociale. Cette volonté, nous devons nous y soumettre, en dépit de ses imperfections et des expédients artificiels qu'elle imagine. Mais, par cela seul qu'elle contredit souvent le sentiment naturel, il est évident que ce sentiment ne suffit pas pour nous la révéler. L'étude du droit est donc nécessaire, et tous doivent s'y livrer : « Dans l'état social, il n'est permis à personne d'ignorer le droit. »

C'est par cette maxime tant soit peu chimérique que M. B. de La Fléchère termine, oubliant sans doute qu'il a lui-même (p. 187) reproché aux peuples latins, à tort ou à raison, de prendre des fictions pour des dogmes, et que l'axiome connu : « Nul n'est censé ignorer la loi, » exprime non un dogme, mais une fiction. — A un point de vue plus général, le vice capital de son œuvre, qui, dans le détail, est loin d'être sans mérite, c'est de vouloir transformer les faits en principes. Le droit semble s'expliquer pour lui par la combinaison de l'intérêt et de la force. Or ni l'une ni l'autre de ces deux dernières idées ne nous obligent en aucune façon. Elles ne peuvent donc, même en y ajoutant la conception, artificiellement superposée au système, d'un plan providentiel, expliquer l'idée du droit, qui nous oblige.

H. DEREUX.

Lastarria. LEÇONS DE POLITIQUE POSITIVE. — Ouvrage traduit de l'espagnol par Élisée de Rivière et L. de Mikorski. Paris, librairie espagnole et américaine Denné.

Dans cet ouvrage remarquable, qu'il faut remercier MM. de Rivière et de Mikorski d'avoir fait connaître au public français, M. Lastarria a recueilli les théories politiques qu'il avait déjà professées dans une Académie. Ce ne sont d'ailleurs point les leçons d'un pur théoricien, d'un politique « de papier » ; l'auteur ayant exercé de hautes fonctions publiques, notamment au Chili, où il a été ministre de l'intérieur, peut invoquer à l'appui de ses doctrines son expérience personnelle.

A un autre point de vue, l'œuvre dont il s'agit se place sous le patronage de l'expérience. M. Lastarria, comme l'indique le titre même de son livre, entend professer une politique « positive ». C'est un admirateur et un disciple d'Auguste Comte, dont il suit la méthode. Ses conclusions toutefois sont bien différentes; car, au lieu de vouloir, comme Comte, tout réglementer dans le corps social, il fait à la liberté individuelle la plus large part. Le but qu'il poursuit est ce qu'il appelle la *sémécratie*, c'est-à-dire le *self government*. Malgré cette divergence de résultats, que la méthode positive, paraît-il, comporte tout aussi bien que la méthode métaphysique, M. Lastarria se propose de constater dans la branche de la sociologie qu'il aborde « cet accord des savants qui, dans les sciences exactes, constitue l'autorité. » Et en effet les citations fréquentes que fait l'auteur de Stuart Mill, de Tocqueville, de Laboulaye, etc., sont conformes à ses vues propres. Seulement cela suffit-il pour constituer l'accord des savants, ou n'y aurait-il de savants que dans l'école, d'ailleurs si digne d'estime, à laquelle appartient M. Lastarria?

La méthode qu'il suit est, nous l'avons dit, celle d'Auguste Comte. Elle a pour point de départ des données expérimentales d'où elle déduit des conclusions que l'expérience doit encore confirmer. Cette méthode, dite *déductive* (quoique la déduction y joue, ce semble, un rôle secondaire), s'oppose à la méthode *subjective*, qui d'une conception *à priori* tire des conséquences dont la valeur est purement logique. Il faut du reste noter que dans la sociologie, par conséquent dans le droit et dans la politique, le droit étant une division et la politique une subdivision de la sociologie, l'application de la méthode déductive n'est pas la même que dans les sciences physiques : dans ces dernières sciences, comme l'a remarqué Comte, l'expérience spécifique des faits complexes est ce qui nous sert pour vérifier les lois que la déduction tire des faits élémentaires; mais dans la sociologie, où il faut tenir compte des influences accumulées que les générations passées exercent sur chaque génération présente, c'est l'observation spécifique des phénomènes complexes qui suggère la loi, et c'est la déduction qui permet de la vérifier.

L'usage de cette méthode réclame l'établissement d'un critérium par lequel on puisse contrôler les conclusions inductives. Quel est donc ce critérium? L'homme est un être sensible, intelligent et libre. La sensibilité est le principe conservateur; l'intelligence est le principe du progrès; quant à la liberté (que l'auteur paraît admettre comme pouvoir distinct, tout en admettant aussi cependant le dogme de l'universelle nécessité) elle consiste à pouvoir nous affranchir, avec l'aide de l'intelligence, tant des entraînements de nos instincts que du milieu ambiant. Or la fin de l'homme réside dans le développement de toutes ces facultés intellectuelles, affectives et actives, conformément à l'ordre général de l'univers et, dans cet ordre général, conformément à l'ordre particulier de chaque être, de manière à conserver l'équilibre univer-

sel. Cela étant, est positive toute proposition sociologique qui est conforme au développement de l'homme et à sa liberté; en revanche, toute proposition contraire à ce développement est inexacte, et les idées qui s'y rattachent sont fictives ou métaphysiques.

Ce critérium posé, il s'agit de constater les caractères essentiels de la société humaine. Or la société, telle que l'observation l'offre à nos yeux, est, non un mécanisme, mais un organisme, puisque chaque individu a une existence indépendante et croit obéir à ses impulsions personnelles tout en concourant à l'œuvre générale. On sait les développements brillants que M. Spencer a donnés à cette comparaison spécieuse de la société avec l'organisme : M. Lastarria se borne à l'indiquer brièvement. Néanmoins, cette diversité de travaux individuels qui coopèrent à une fin commune se laisse ramener à deux ordres distincts : l'ordre spéculatif, qui comprend le droit, la morale, la religion, la science, les beaux-arts, et l'ordre actif, qui embrasse l'industrie et le commerce. Telles sont les *idées fondamentales*, les sphères de l'activité sociale.

Le droit a pour objet de fournir aux autres idées fondamentales les conditions dont elles ont besoin. C'est par le droit que la société humaine devient société civile. L'État doit donc fournir à chacune des idées fondamentales ses conditions d'existence; il doit garantir son indépendance. De là la nécessité, pour constituer la théorie *sociale*, d'examiner les rapports de l'État avec la religion, la morale, la science, les arts, l'industrie et le commerce. A cette théorie sociale succède la théorie *politique*, dont l'objet est de définir l'organisation de l'État, la constitution politique, la souveraineté nationale et son mode d'exercice, enfin l'application des principes posés, d'une part aux trois départements législatif, exécutif, judiciaire, de l'autre à l'administration des localités.

Tel est, sèchement esquissé, le plan général de la politique positive. A vrai dire, ce caractère « positif » et purement expérimental qu'elle prétend revêtir ne nous apparaît pas bien nettement. Est-ce la méthode expérimentale qui fournit le critérium indiqué et qui autorise cette affirmation d'apparence si métaphysique, que l'homme a pour fin le développement de toutes ses facultés conformément à l'ordre universel, etc.? Puis la théorie des facultés élémentaires de la nature humaine, lorsqu'on l'établit uniquement par cette voie de l'observation externe, est-elle autre chose qu'une hypothèse, constamment sujette à vérification, tirant toute sa force de l'expérience des cas particuliers, et peut-elle dès lors servir elle-même à vérifier sans conteste les conclusions inductives dues à l'observation des faits complexes? Puis encore, est-on bien certain, à consulter seulement l'histoire, que la religion, la morale, les beaux-arts soient des « idées fondamentales », et que ce ne soient pas simplement des faits plus ou moins durables, qui, ayant apparu à certain moment, pourraient disparaître quelque jour? Le droit enfin, sur quoi repose-t-il dans une théorie qui,

ne connaissant que des faits et des relations d'ordre expérimental, ne saurait expliquer le caractère absolu, impératif, obligatoire, de l'idée du droit?

Mais voyons à l'œuvre ces principes de la politique positive, quelle que soit leur valeur; voyons du moins, forcés que nous sommes de nous borner, celles de leurs applications dont l'importance mérite particulièrement de fixer notre attention. Tels sont les points qui touchent aux rapports de l'État avec l'Église et avec la morale.

La religion, on l'a vu, est une idée fondamentale de la société. Elle est compatible, affirme M. Lastarria après Stuart Mill, même avec la prédominance du mode positif de penser. Car l'idée de Dieu, pourvu qu'on en exclue la notion de volonté arbitraire, est conciliable avec celle d'un ordre constant dans la série des phénomènes. Or d'un côté l'État doit, on l'a vu, assurer à toute idée fondamentale ses conditions d'existence; d'un autre côté, il ne représente aucune croyance soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre actif; enfin la religion est affaire de sentiment individuel. De tout cela il résulte que l'État doit maintenir l'entière indépendance de l'Église, ne point toucher aux dogmes, et n'attribuer à aucun culte un salaire qui compromettrait la liberté dont l'Église a besoin. En revanche, il doit veiller à ce que la religion ne détruise pas le droit commun et à ce que les prêtres ne sortent pas du cercle de leurs fonctions religieuses. L'auteur ne dissimule point au surplus que la question religieuse est particulièrement difficile à résoudre aujourd'hui, en présence de l'attitude des ultramontains, qui, sous le nom de libertés, revendiquent de véritables usurpations.

De toute cette théorie, dont les tendances libérales ne peuvent qu'être approuvées, nous nous bornerons à relever un point. L'État, selon M. Lastarria, ne représente aucune croyance. Pourquoi donc, s'il en est ainsi, au nom de quel principe, surveillera-t-il la religion et lui marquera-t-il les limites qu'elle ne doit pas franchir? n'est-il pas évident que l'État représente à tout le moins la croyance au droit, à la liberté, à l'égalité, c'est-à-dire en définitive une doctrine morale sans laquelle il ne pourrait exercer sur la religion qu'un contrôle illégitime?

Quant aux rapports de l'État avec la morale, l'auteur les définit en distinguant deux sortes de relations : les relations *conditionnelles*, comprenant les moyens indispensables pour réaliser la fin humaine, moyens qui dépendent de la coopération des autres hommes, et les relations *volontaires*, dérivant de la liberté individuelle. Tandis que celles-ci sont du domaine de la morale, celles-là sont du domaine du droit : car l'homme, en vertu de sa nature, peut exiger qu'on lui fournisse tous les moyens indispensables à l'intensité de sa vie. Les relations conditionnelles, le droit, sont donc du ressort de l'État; mais en ce qui touche les relations volontaires, la morale, l'État doit se contenter d'en assurer l'indépendance. M. Lastarria paraît convaincu que, dans la sphère des relations conditionnelles, il n'y a pas de conflit

possible, et que la liberté externe ou pratique de chacun (laquelle correspond à ce genre de relations) coïncide inévitablement avec celle de tous. Partant de là, il n'admet point qu'on dise avec Kant que le droit est l'ensemble des conditions suivant lesquelles la liberté de chacun peut coexister avec la liberté de tous, ce qui laisserait supposer, dit-il, que cette coexistence peut ne pas avoir lieu. Il ne veut donc pas que le droit soit un moyen de concilier des libertés, et il critique les constitutions dont l'objet est de poursuivre cet équilibre chimérique.

Laissant de côté ce qu'il y a d'équivoque et de favorable au socialisme (dont M Lastarria paraît cependant loin d'être l'ami) dans ce principe que l'homme peut exiger qu'on lui fournisse tous les moyens indispensables à l'intensité de sa vie, nous nous demandons si la liberté de chacun, à moins de lui attribuer un caractère purement négatif, se concilie inévitablement avec celle des autres. Que personne n'agisse, tous seront libres en ce sens que personne ne sera violenté, et il n'y aura nul conflit possible entre toutes ces indépendances négatives. Mais si c'est pour tous un besoin d'agir, et un besoin vital, comment méconnaître que l'activité des uns courra sans cesse le risque de se heurter à celle des autres? Supposé par exemple que nous usions de la parole pour attaquer publiquement les autres dans leur honneur, est-ce que cet usage de notre liberté ne tend pas, en les déconsidérant, à restreindre notablement leur champ d'action, c'est-à-dire le domaine de leur liberté?

Passons, malgré leur intérêt, les chapitres consacrés aux rapports de l'État avec les sciences, les beaux-arts, l'industrie et le commerce; l'esprit général en est le même; c'est l'esprit du libéralisme américain. Passons également l'examen critique des circonstances accidentelles qui affectent l'organisation et le développement de la société (telles sont par exemple les aristocraties artificielles dont M. Lastarria relève les vices avec beaucoup de force), et venons-en à la théorie politique.

Nous y trouvons dès le début cette déclaration importante que la constitution doit sanctionner *sans réserve* les droits individuels et sociaux, que les législateurs modernes confondent à tort avec les droits politiques, en mettant par exemple l'éligibilité à tous les emplois, le droit de pétition et les autres droits politiques de ce genre à côté de la liberté de réunion ou de la liberté d'exprimer sa pensée, droits primitifs, droits individuels et sociaux. Il s'ensuit que la fonction essentielle de l'Etat est de faire respecter absolument ces droits primitifs, sans avoir à en poursuivre la prétendue conciliation par un système artificiel qu'il créerait à sa guise. Aussi, à mesure que les sociétés progressent, le gouvernement cesse d'avoir une autorité *directrice;* ses attributions directoriales se trouvent limitées, d'une part à la surveillance des relations internationales, de l'autre à certaines sphères telles que l'instruction et la bienfaisance publiques, qui, à la vérité, concernent en propre chaque nation, mais où l'activité de la société ne s'est pas encore suffisamment développée.

De ces prémisses générales il est facile de conclure que M. Lastarria doit être partisan, et il l'est en effet sans ambages, de la décentralisation du pouvoir politique. Le régime fédéral a toutes ses préférences. Il soutient d'ailleurs que la réforme des institutions politiques doit être facile, et qu'en cela elle diffère des réformes sociales, dont elle est du reste la condition préalable. Il a suffi par exemple, dans les colonies hispano-américaines, de fonder un simulacre de république, pour que les réformes sociales aient aussitôt commencé dans toutes les sphères de l'activité humaine. Il y a plus : les réformes politiques peuvent et doivent être en tout temps radicales, tandis que les autres ont besoin d'être graduelles; car : 1° la meilleure façon de s'habituer à la liberté, c'est de la pratiquer; 2° les réformes sociales touchent à de plus graves intérêts que les réformes politiques. Tout cela peut être juste, mais ne prouve pas, ce semble, que, du jour au lendemain, un peuple puisse être précipité du despotisme dans un regime de pleine liberté sans s'exposer à des fautes d'inexpérience malheureusement susceptibles d'engendrer bientôt le dégoût du nouvel ordre de choses et la réaction.

Notre intention ne saurait être de suivre M. Lastarria dans les détails où il entre sur la souveraineté nationale, sur l'organisation des pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire, enfin sur l'administration des municipes. Partout son grand souci est de réagir contre l'idée de l'État unitaire et providentiel, contre la conception des gouvernements « forts » et le fonctionnarisme. De ces principes, justes en partie, mais empreints d'un libéralisme à outrance, l'auteur poursuit l'application avec une réelle vigueur de pensée et en unissant dans une sage mesure l'histoire, l'étude comparative des constitutions, aux considérations théoriques. On lira notamment avec fruit le chapitre relatif au droit de suffrage. M. Lastarria recommande le mode *proportionnel*, qui permet la représentation aussi exacte que possible des minorités et qui empêche de perdre aucune voix.

La conclusion de la *Politique positive* est, on l'a vu, la *sémécratie*, dont l'auteur croit trouver le type jusqu'ici le plus parfait aux États-Unis. Autant il loue l'esprit libéral des Américains, autant lui paraît détestable, et d'une influence pernicieuse, le génie politique de la France, son goût passionné pour l'unité. Et cependant, si à cet amour de l'unité la France sait joindre enfin, l'espoir ne nous en est pas défendu, l'amour non moins ferme de la liberté, un tel idéal ne vaudra-t-il point celui que se propose l'individualisme? Disons plus : ne serait-ce pas l'idéal même qu'une cité qui d'abord s'appliquerait à faire régner dans les âmes et prévaloir dans les faits le respect de la liberté de tous, et qui ensuite, prenant pour point de départ ce premier dogme, cette première religion commune, chercherait à réaliser de plus en plus l'union morale de ses membres ici-bas dans et par la liberté? Combien ne lui serait-il pas inférieur en force et en dignité l'État que préconise M. Lastarria, cet État dénué de toute croyance, dépouillé de

tout pouvoir directeur, et réduit vis-à-vis de la religion, de la morale, des sciences, de l'industrie, en un mot des « idées fondamentales » de la société, à un rôle tout à la fois servile et tyrannique : servile, puisqu'il abdique à leur profit toute autorité morale et qu'il n'est à leur égard qu'un instrument subordonné à chacune d'elles; tyrannique, puisque, n'ayant pas de principes, il ne saurait sans injustice s'arroger le droit d'en contrôler les manifestations!

H. DEREUX.

Rudolf Eucken. — GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN TERMINOLOGIE IN UMRISS. *Esquisse d'une histoire de la terminologie philosophique.* Leipzig, Veit et comp. 1879.

Toute science a sa terminologie, c'est-à-dire un ensemble de termes techniques destinés à exprimer les idées abstraites dont se compose en définitive le fond essentiel de toute science. Entre les idées et les signes qui les représentent, la solidarité est si étroite qu'on ne saurait les séparer. Ce qui est vrai du langage en général l'est encore plus de la terminologie. Aussi l'histoire des sciences, et en particulier celle de la philosophie, est celle de la langue qu'elles ont parlée à toutes les époques. Leur développement est le même; elles ont subi les mêmes vicissitudes, partagé la même destinée.

Que de fois la philosophie n'a-t-elle pas été accusée d'avoir une langue mal faite, obscure, équivoque, chargée de termes vagues, souvent inintelligibles, où se reflètent et se consacrent tous les défauts de cette science et qui les perpétuent ! Nous croyons qu'il faut avant tout s'en prendre non à la pensée philosophique elle-même, mais à l'obscurité et à la difficulté des problèmes qu'elle traite, comme à la complexité des faits qu'elle étudie. Ces défauts, parviendra-t-on à les corriger tout à fait, à remédier aux imperfections du langage technique dont se servent les philosophes et qui entre eux crée tant de malentendus, comme il les empêche souvent même de s'entendre avec eux-mêmes ? C'est, nous osons l'avouer, un espoir que ne justifie pas suffisamment le spectacle que nous avons sous les yeux, malgré la prétention affichée aujourd'hui par chaque école d'emprunter aux sciences exactes et positives les termes dont elles se servent et d'en doter la philosophie.

Quoi qu'il en soit, il est facile de voir et il reste toujours vrai qu'à chaque grand mouvement de la pensée philosophique le langage technique lui-même a subi des changements analogues. Toute révolution qui s'est produite dans les idées s'est opérée aussi dans les signes et la terminologie. Des mots nouveaux ont été créés, d'autres ont été fixés, d'autres se sont modifiés; il en est qui ont reçu une acception nouvelle et une autre signification. Chaque penseur qui a innové dans les idées, qui a imprimé une nouvelle direction à l'esprit

et proposé de nouvelles solutions aux problèmes, a aussi innové dans la langue et a eu sa terminologie. Les époques, les écoles et les systèmes ont ainsi leur histoire écrite dans les mots. Les termes techniques sont comme les jalons plantés sur la route que l'esprit humain a parcourue depuis le jour où il s'est imaginé de réfléchir sur les plus grands objets qui l'intéressent, sur l'univers et ses lois, sur lui-même, qui en fait partie.

C'est une grande et difficile entreprise que celle de nous retracer cette histoire ; d'étudier la naissance de ces mots et leur adoption, de les suivre dans leur transformation et les modifications qu'ils ont subies, de montrer leur rapport avec la marche des idées qu'ils sont appelés à fixer et à définir ; de faire voir ce parallélisme constant de la langue et des conceptions abstraites générales et fondamentales qui forment l'objet principal de la science philosophique dans toutes ses divisions ou branches principales.

On peut même se demander si une pareille histoire, comme indépendante, est possible. Peut-on concevoir l'histoire des mots sans celle des idées, des systèmes et des écoles qui les ont créés et adoptés ? L'objection est facile à résoudre. Sans doute, il faut être très versé dans la connaissance des systèmes pour s'engager dans une telle entreprise, et celui qui voudrait s'y livrer sans cette connaissance approfondie, avec le seul secours de l'érudition philologique, ne pourrait y réussir. Mais les deux points de vue ne sont pas moins distincts. On peut prendre pour sujet spécial les mots ou les termes eux-mêmes, et cela sans approfondir, ni discuter, ni apprécier les idées qu'ils représentent. On peut voir comment ils se sont formés à l'occasion et pour l'usage de ces idées, quelles modifications ils ont subies, comment chaque grand penseur a introduit ces mots nouveaux, l'emploi qu'il en a fait, les changements qui se sont opérés dans la langue à mesure et en même temps que des tendances nouvelles et une direction spéciale venaient à se produire dans le mouvement incessant de la pensée philosophique.

Le problème posé ainsi est donc spécial et légitime, et il a un haut intérêt qu'il est inutile de relever. Un pareil travail doit être celui d'un penseur à la fois et d'un érudit; il demande un esprit ouvert, non exclusif, au courant de tous les grands problèmes et de la manière dont ils sont résolus à toutes les époques.

C'est ce qu'a entrepris M. Eucken. Le livre qu'il a publié n'est et ne pouvait être qu'un essai et une esquisse. Il n'a pas la prétention d'avoir traité le sujet complètement, en détail et dans toutes ses parties. Il ne se donne pas non plus comme le premier qui s'en soit occupé ni comme ayant fait une œuvre de tout point originale. Il s'est aidé, il le dit dans la préface, de tout ce qui s'est fait avant lui dans le même genre, quoique partiellement et d'une manière plus spéciale. Lexiques, dictionnaires, monographies, travaux académiques, histoires générales et particulières de la philosophie, il a tout mis à contribution. Ce qu'il

a voulu faire et ce qui est à lui, c'est une œuvre d'ensemble, éminemment philosophique. Son but a été de retracer en traits généraux la marche et le développement de la terminologie philosophique à travers les grandes époques et dans les principaux systèmes de la philosophie ancienne et moderne.

A ce premier travail, il en a joint un second, moins étendu, mais dont on ne peut méconnaître l'intérêt et l'utilité, sur la méthode à suivre pour continuer et compléter ce que lui-même a commencé. Son livre se compose, en effet, de deux parties. La première, intitulée : *Histoire générale de la terminologie philosophique,* est la principale. La seconde contient des observations *sur l'histoire des termes particuliers.*

L'espace ne nous permet pas de donner un aperçu même très général de cette importante publication. Nous dirons seulement qu'elle offre les mêmes qualités que nous nous sommes plu déjà à reconnaître dans un travail antérieur, dont nous avons rendu compte dans cette Revue sur *les Idées fondamentales du temps présent* (octobre 1878). Malgré ce que cette esquisse a nécessairement d'incomplet, on ne peut contester que ce ne soit dans l'ensemble et toutes ses parties l'œuvre d'un esprit très distingué et comme philosophe et comme érudit. Son impartialité ne va pas, sans doute, jusqu'à se désintéresser complètement des doctrines dont il étudie la forme d'expression dans les termes techniques qui servent à les fixer. Sans afficher ses opinions propres, qu'il doit exposer plus tard, il laisse apercevoir clairement ses tendances, et celles-ci sont, on peut le dire, en harmonie parfaite avec la tâche qu'il a entreprise. A la fois idéaliste et réaliste, mais avant tout pénétré de l'esprit critique qui caractérise l'époque actuelle, on voit qu'il cherche à concilier les directions opposées qu'a suivies la raison humaine à toutes les époques et qui sont marquées dans la langue philosophique comme dans la science elle-même. Il fait une grande part à l'expérience, mais aussi une part non moins grande aux procédés natifs et spontanés de l'intelligence, aux idées directrices qui président au mouvement général de la pensée humaine.

Un pareil livre ne se laisse pas analyser. Ce serait tracer l'esquisse d'une esquisse, ce qui n'offre aucun intérêt. Nous aimons mieux en détacher une partie qui donnera l'idée exacte de la valeur de ce travail. Nous choisirons les pages consacrées à *Descartes* et à sa terminologie. C'est un des points que l'auteur nous paraît avoir traités avec le plus de soin et d'impartialité. Ces pages méritent d'autant plus de fixer notre attention que, chez nous, c'est plutôt le style de Descartes comme écrivain que sa langue philosophique proprement dite, qui a été spécialement étudié. Certes, on a eu raison d'en relever les mérites supérieurs. Mais le *Discours de la méthode*, considéré comme un des grands monuments de notre langue, a trop sous ce rapport peut-être concentré sur lui le regard de la critique au point de vue littéraire. Il n'est pas pour nous sans intérêt de voir apprécié à son tour dignement et comme il le mérite, par un Allemand, le côté technique ou abstrait

de cette langue de notre grand philosophe, qui fut, quoique nos voisins l'aient quelquefois contesté, le vrai fondateur de la philosophie moderne.

« Avec Descartes commence dans la terminologie un mouvement général et progressif. Par sa méthode, le point de départ et le but de la recherche philosophique ont été assurés, et ainsi un nouveau monde intellectuel a commencé à s'ouvrir; dès lors, l'expression aussi devait être comprise dans ce mouvement, transformée et développée; les tendances caractéristiques de l'esprit moderne se dessinent maintenant avec plus de clarté. Partout, l'intérêt s'éveille au sujet du langage. Que la pensée doive conserver vis-à-vis de lui sa prépondérance, l'accord sur ce point est unanime; mais on reconnaît aussi que de l'insuffisance du langage ordinaire naissent une foule d'erreurs et de disputes. Comment pourrait-il satisfaire aux exigences de la science? Les mots donnés aux choses le sont par de véritables enfants; ils doivent leur excellence à l'imagination, non à l'intellect. (Voy. Desc., resp. V, ép. I, 116. — Spinoza, *De intell. emend.*, 49, schol.)

« Quand l'effort de la pensée se trouve diversement contrarié dans ses tendances par les expressions traditionnelles et surannées, on est porté à exagérer l'importance du langage. Il semble quelquefois que, dans le combat pour la vérité, la première place appartient aux mots, et que, par la réforme du langage, les problèmes réels seraient résolus. Une pareille erreur, inévitable dans la lutte de l'esprit nouveau, avait au moins cet avantage d'appeler l'attention sur le langage philosophique. Nous trouvons partout un effort pour arriver à une désignation claire, précise et rigoureusement substantielle. Vient-on à considérer le langage comme un instrument de la pensée abstraite, l'idée d'une langue philosophique universelle n'est pas loin. C'est chez Descartes que cette idée s'est produite pour la première fois clairement [1]. Chez Leibnitz, émanée de convictions philosophiques très profondes, elle a pris un développement plus large. — Comme il s'agit ici de personnages du premier ordre et qui offrent un caractère tout à fait original, nous devons entrer dans plus de détails.

« Dans *Descartes* se montre ce caractère particulier de l'esprit français de faire table rase de tout le passé vieilli, et qui traîne encore dans le présent, de se débarrasser de tout le fatras historique, sans regarder en arrière ni en avant, par là, de rendre libres les forces de l'esprit et de provoquer son activité immédiate. Ce n'est pas par un long examen que Descartes combat la terminologie scolastique. Il la laisse de côté. Ces distinctions établies avec tant d'art, simplement il les rejette. C'est chez lui une chose particulièrement remarquable que l'abandon de ces distinctions. Comme il voyait en elles une raison principale de la stérilité des travaux de la scolastique, il prit une résolution déci-

1. Il n'espère pas toutefois la voir appliquer. *Ne speres unquam visurum in usu; id magnas in orbe mutationes supponit, esseque necesse totum orbem in terrestrem paradisum converti* (Ep. I, III).

sive. C'est ce procédé qu'il emploie à l'égard d'une multitude de termes, où s'était révélée la sagacité de l'esprit pendant tant de siècles et qu'elle s'était complue à distinguer. Lui se borne à les juxtaposer comme ayant parfaitement la même signification. Nous trouvons par exemple comme équivalents : *notiones sive ideæ, idea sive cogitatio, res sive substantia, natura sive essentia, corpus sive materia, res corporales sive physicæ, res immateriales sive metaphysicæ, intellectualis sive cogitativus, forma sive species, formæ sive attributa, mens sive anima, intellectus sive ratio, realitas sive perfectio, est sive existit*, et une foule d'autres. Peut-on combattre avec une arme plus tranchante la subtilité scolastique que par ce *sive*?

« Il est cependant plusieurs de ces distinctions qu'il efface à la suite d'un examen plus attentif. Ainsi, il ne veut pas laisser subsister la distinction de *rationis ratiocinantis*, aut *rationis ratiocinatæ*, non plus que la différence de l'amour de bienveillance et de l'amour de concupiscence (*amor benevolentiæ et concupiscentiæ*), ni celle de *facultas* et de *potentia*. Il n'y a pour lui qu'un mode de *mouvement*, le mouvement dans l'*espace*, qu'une matière de l'univers, etc.

« Beaucoup de notions fausses ou inutiles sont ainsi mises de côté, et la voie est ouverte par là à de nouvelles créations. Plusieurs distinctions, sans doute, sont rejetées, qui n'étaient pas sans raison et qui, plus tard, reprendront leur valeur. Mais, en y regardant de près, on trouve qu'ordinairement ces termes prennent un autre sens que celui qu'ils avaient auparavant, et que le procédé radical de Descartes n'était pas à blâmer. Le langage devait être une bonne fois délivré des liens de la scolastique, pour qu'on pût reprendre à nouveau, sans préjugé, le passé, et que sa transformation fût possible.

« Mais on ne peut méconnaître qu'il n'y eût au fond dans toute cette entreprise de notre philosophe un intérêt spéculatif tout particulier. Dans les systèmes scolastiques, ces subtiles distinctions avaient précisément pour effet de faire disparaître l'enchaînement vivant des choses. Les idées étaient comme étendues et péniblement juxtaposées en dehors les unes des autres, sans découler de leurs sources originelles. C'est de ce côté que se porte le grand sens de Descartes. Il voit que la multiplicité des objets doit être ramenée à des forces simples, celles-ci elles-mêmes conçues d'une façon claire et distincte. Le multiple dès lors, n'étant qu'une modification du simple, doit être saisi d'une façon génétique.

« De là naissent pour le travail philosophique spéculatif des problèmes essentiellement nouveaux. Il s'agit d'abord de trouver des idées fondamentales qui embrassent tout, qui pénètrent tout. Celles-ci devront sans doute ensuite se spécifier; mais toute la diversité des objets a sa source dans la situation et les rapports des choses. Nulle part ils ne doivent être placés comme indépendants les uns des autres, arrêtés et fixés. La distinction par conséquent passe en seconde ligne; elle ne doit pas être conçue comme venant de l'apparence extérieure (*Erscheinung*), mais des forces fondamentales elles-mêmes.

« La manière de s'exprimer (*Redeweise*) de Descartes offre particulièrement ces deux caractères. 1° Quant à la *forme*, il choisit l'expression la plus simple et la plus rapprochée du langage ordinaire, et ainsi il met le langage de la science dans le rapport le plus étroit avec la langue commune. — 2° Quant au *fond*, ou au sens, son principe est de ne créer des mots nouveaux, ou de ne fixer le sens des autres que là où les idées nouvelles l'y contraignent. Par le premier procédé, le langage scientifique se rapproche de celui de la vie commune; il abandonne la forme purement scolaire. Les expressions ordinaires sont employées sans qu'on s'en aperçoive et sans être expliquées, car il paraît superflu, même nuisible de vouloir expliquer ce qui est simple et est connu de soi-même.

« La simplification, qui en résulte, du style philosophique, a certainement un avantage pour l'intelligence et la science elle-même. Il est clair que la recherche s'applique dès lors aux problèmes d'un intérêt universellement humain, et qu'au lieu de se renfermer dans l'école elle veut servir à la vie générale. Mais, pour le côté technique de la philosophie, il en résulte de graves dangers. Les expressions vagues ou à plusieurs sens s'introduisent dans la philosophie. Avec elles se glissent des idées confuses, non contrôlées, du sens commun dans l'entendement. Précisément, dans les endroits décisifs où se fait sentir la nécessité d'une nouvelle manière de les concevoir, le manque de précision du langage produit la confusion de l'ancien et du nouveau et, par là, donne lieu à beaucoup de malentendus et même de contradictions. A ces termes indécis appartient par exemple le mot *Cogitare*. Il y a plus, toutes les idées psychologiques principales en souffrent. Les idées physiques elles-mêmes ne sont pas exemptes de ce défaut. Aussi Leibniz avait bien raison de blâmer ce manque de définition des termes ordinaires dans Descartes. Mais le défaut tient au caractère propre de sa philosophie de ne poursuivre l'analyse que jusqu'à un certain point et d'ajouter celui-ci comme immédiatement donné.

« Là où Descartes fixe lui-même le sens d'un mot, ou en crée un nouveau, on peut admettre avec certitude un progrès réel des idées. Ce qui donne à l'étude de sa terminologie un intérêt particulier, c'est que, toutes les fois qu'il change le sens d'un mot, ce changement indique un point important de son système, il y a plus, une certaine direction nouvelle imprimée au mouvement scientifique en général. »

L'auteur donne ensuite quelques exemples de la manière dont Descartes a innové dans la terminologie philosophique. Il cite plusieurs des termes dont il a changé ou fixé la signification dans les parties principales de sa philosophie, et, tout en faisant ressortir les mérites, il croit devoir signaler aussi les défauts.

« Ainsi, dans la théorie de la connaissance, les expressions *claire* et *distincte* (clare et distincte) prennent pour la première fois le caractere de termes philosophiques et sont séparés l'une de l'autre.

« L'opposition de l'*analyse* et de la *synthèse* comme méthode scienti-

fique est développée (V. Resp. secundæ). La distinction de *distinguere* et de *abstrahere* est établie comme essentielle (Lett. en rép. aux 5 object., p. 48). La doctrine des catégories se transforme radicalement. *Substance, attribut, mode*, en forment les éléments simples. Le concept de *qualité*, dans le sens traditionnel, est au contraire vivement attaqué (V. ép. II, 116).

« Dans la conception fondamentale de *Dieu*, la distinction de l'*infini* et de l'*indéfini* a une haute importance. L'infini est pris par lui dans le sens non quantitatif, de sans fin, mais positif, d'être pur, illimité, antérieur à toute détermination particulière. Ainsi est formulée et prend corps une des conceptions les plus importantes de la philosophie moderne. Il y a plus, et ceci peut être regardé comme caractéristique, Descartes défend avec une grande énergie la définition, par lui admise et fortement combattue par ses adversaires, de Dieu comme *causa sui*.

« Dans le domaine spécial de l'esprit, nous trouvons l'expression *moi* (*De meth.* : *Ego* hoc est mens). Si le terme *cogitare* est peu soumis à une analyse précise, il n'est pas moins significatif que, en lui, est comprise toute l'activité consciente de l'esprit (*Princip.*, I, 9). La vie de l'âme est ramenée à une activité fondamentale. Dès lors naît le besoin d'une expression désignant le premier et simple contenu de cette activité. Le mot *idée*, qui est voisin, ne peut plus combler cette lacune. Une conséquence naturelle est que les divisions traditionnelles de l'âme en forces réellement différentes seront jetées par-dessus le bord. Il n'y a plus de place pour une distinction entre l'*esprit* et l'*âme*.

« La terminologie de la *science de la nature* doit à notre philosophe d'avoir élevé l'expression de *mécanique* à la désignation d'une explication spécifique de la nature. Le moyen âge s'était arrêté à la signification donnée d'abord par Aristote; Bacon en élargit le sens; mais maintenant l'analogie de la mécanique est transportée à la nature entière. Là, comme ici, c'est par l'adaptation des petites parties que se produit l'ensemble. Ce qui distingue seulement la nature de l'art, c'est que celle-là dans ses œuvres se sert d'instruments beaucoup plus délicats et non plus sensiblement perceptibles.

« Si donc, dans beaucoup d'endroits, les pensées nouvelles arrivent à trouver une expression qui leur corresponde, il en est cependant beaucoup d'importantes qui restent sans empreinte fixe : ainsi, pour n'indiquer qu'une seule, l'idée d'un développement *mécanique* qui ici apparaît pour la première fois. Dans d'autres endroits, le nouveau est confondu avec l'ancien, d'où naturellement naissent des équivoques et des obscurités au sein du système, comme des malentendus pour ceux qui se trouvent en dehors. Il en est ainsi par exemple de l'*idée de Dieu*, qui, pour la philosophie cartésienne, est d'une importance fondamentale, puisque, par elle seulement, il est possible d'assurer aux résultats de la pensée une parfaite certitude et une valeur universelle. Dans cette idée se confondent l'ancienne conception éthico-théiste et la nouvelle conception panthéiste et ontologique. Les preuves se rap-

portent à la dernière; mais la première aussi est maintenue. Dans la même incertitude se trouvent toutes les idées de valeur ou de perfection (*Werth-Begriffe*), par exemple, *perfectio-realitas*. Dans l'ontologie, les expressions de *substance* et d'*attribut* ne répondent nullement à ce qui est la tendance propre de Descartes. Car il semble, d'après elles, que la substance étant la première, on doive passer de là à l'attribut; tandis que le philosophe conclut plutôt de l'action à l'être; et ainsi au fond il fait de la substance une simple idée accessoire. L'expression d'*inné* (innatus) entraîne d'innombrables malentendus. En plusieurs endroits, elle se rapproche de l'*à priori* des penseurs modernes et désigne l'origine de la connaissance comme naissant de l'esprit; tandis que dans d'autres, pour Descartes lui-même, elle contient l'idée d'une possession réelle, primitive, d'un objet présent à l'esprit (dès la naissance). »

« Il en résulte qu'on doit se garder également de trop rapprocher Descartes du moyen âge, comme aussi de ce qui vient après lui. S'en séparer et s'y rattacher est précisément ce qui le caractérise. Chacun des points particuliers présente un problème non résolu; mais l'ensemble révèle le nouveau mouvement imprimé à la pensée et qui ne fait que commencer. Il reste aux successeurs beaucoup à fixer, à éclaircir et à développer. »

Nous ne suivrons pas M. Eucken dans les pages qu'il consacre aux successeurs de Descartes (*Robert Boyle, Cudworth, Spinoza, Locke*) et surtout à *Leibniz*, sur lequel il revient plus tard à propos de la terminologie allemande.

C'est en effet par la *terminologie allemande*, comme on devait le penser, que l'auteur achève son essai. Cette partie de son livre, où il montre une compétence particulière, mériterait bien d'être étudiée et appréciée. Malgré toute notre infériorité, nous aurions bien quelques critiques à lui adresser humblement. Tout en reconnaissant la justesse et la sagacité de ses réflexions dans ce qu'il dit de la terminologie des philosophes allemands, qu'il reprend à son origine et qu'il suit dans ses phases principales depuis le moyen âge jusqu'à l'époque où nous sommes parvenus, sans même trop lui demander compte de ses omissions, nous exprimons au moins le regret qu'il n'ait presque rien dit ou qu'il ait été si laconique sur des points d'un haut intérêt et d'abord sur les qualités de la langue allemande, comme langue philosophique.

C'est du reste un côté essentiel qui nous paraît manquer à cette étude. On aurait aimé à voir mettre en relief et en parallèle les différents idiomes qui ont servi à former successivement le langage technique que parlent aujourd'hui dans le monde civilisé les penseurs spéculatifs comme les savants proprement dits dans toutes les branches des connaissances humaines. Quant à la manière dont l'auteur explique et apprécie la terminologie propre de chacun des grands penseurs dont l'Allemagne se glorifie, de *Kant* en particulier, de *Fichte*, de *Schelling*, de *Hegel* et aussi des chefs des autres écoles, de *Herbart* et

de *Schopenhauer*, nous doutons qu'il satisfasse aussi facilement les exigences de ses compatriotes, dont les uns le trouveront très incomplet, ou trop sévère, ou trop indulgent, mais en général trop réservé ou pas assez explicite dans ses jugements. Cette remarque, quant à nous, s'applique surtout à la terminologie hégélienne, à laquelle l'auteur cependant consacre des pages d'un réel intérêt. On sait combien cette langue, non moins que la méthode et le système dont elle est partie intégrante, a soulevé de discussions, et quels reproches lui ont été adressés. Sans rentrer dans le débat, il eût été au moins à désirer que l'historien de la terminologie philosophique s'expliquât plus nettement à ce sujet et donnât des conclusions plus précises. Il est évidemment favorable à Hegel et à sa langue, dont il fait ressortir les mérites supérieurs. Il fait aussi très judicieusement observer que l'influence hégélienne sous ce rapport est loin d'avoir cessé, et que les sciences positives elles-mêmes empruntent à Hegel un grand nombre de leurs termes aujourd'hui consacrés et qui ont passé jusque dans la langue commune. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi cette langue dans son ensemble a-t-elle été abandonnée? n'est-ce pas qu'elle a des défauts qui ne sont pas seulement inhérents au système? Pourquoi, en dehors des disciples fidèles tels que M. K. Rosenkranz [1], ce formalisme a-t-il été blâmé et souvent qualifié de jargon inintelligible? Il est de fait que même en Allemagne on a senti la nécessité de rendre à la pensée sa liberté en la débarrassant de ces liens de fer, quoique forgés surtout de radicaux allemands, de briser cette armure qui gênait et paralysait ses mouvements, de parler un langage moins aride et moins abstrait, moins hérissé de termes techniques et de formules, et cela tout en maintenant à la science le droit de conserver sa langue propre et sa terminologie particulière. A-t-on eu tort ou raison? M. Eucken nous paraît trop sobre d'explications à ce sujet.

Ce qu'il dit des autres écoles et de la langue de *Herbart*, de *Schopenhauer*, etc., malgré des observations fort justes, est aussi, selon nous, tout à fait insuffisant. Mais nous avons un autre reproche à lui adresser : c'est d'avoir omis à peu près complètement les *écoles positivistes*, qui aujourd'hui occupent une place si importante sur la scène philosophique en Europe, et dont les travaux, qui peuvent être diversement appréciés, fixent l'attention générale. Je parle surtout de l'Ecole anglaise et de ses principaux représentants. N'y a-t-il pas là aussi, dans les écrits partout publiés et traduits en allemand comme en français, des penseurs justement célèbres de cette école (Stuart Mill, H. Spencer, etc.), toute une langue philosophique nouvelle? Elle aussi méritait d'être examinée et appréciée. Quant à nous, cette langue, presque tout empruntée aux sciences physiques et naturelles, nous paraît devoir soulever de graves objections et donner prise à de sérieuses critiques. C'est l'*analogie* qui l'a créée et y domine en souveraine. La *métaphore*,

1. Voy. *Hegel als national Philosoph.* — *Hegel als Stylist*, p. 232 et suiv.

une métaphore scientifique il est vrai et non poétique, s'y est installée et en fait souvent tous les frais. Cela valait la peine non seulement d'être constaté, mais examiné, jugé, suivi dans ses effets et ses conséquences par rapport à la pensée scientifique et philosophique elle-même. Nous regrettons que M. Eucken, qui en dit à peine quelques mots au sujet de ses compatriotes, n'en ait pas fait l'objet d'un article spécial. Son essai, qui se termine brusquement par un tableau général de la terminologie dans les écoles de la philosophie allemande, eût mieux répondu à son titre, qui l'oblige d'être non détaillé, mais complet, de ne pas laisser après soi une lacune aussi importante. On trouve bien quelques phrases incidentes à propos de Schelling et de Herbart, qui ont aussi beaucoup abusé de cette méthode analogique et métaphorique introduite dans le langage de la philosophie (polarité, dimensions, etc.). Ce n'est pas assez, et nous regrettons vivement pour notre part que l'auteur n'ait pas dirigé de ce côté le regard de sa judicieuse critique.

Quoi qu'il en soit, le tableau, tracé d'une main peu optimiste, qui termine cette partie du livre, n'en garde pas moins son intérêt. Nous le livrons tout entier au lecteur, qui en jugera l'exactitude et la vérité.

« Ainsi ont apparu divers systèmes et diverses directions, qui prétendent à une domination simultanée ou successive. Mais aucun n'est parvenu à une supériorité durable. Cela se révèle dans la terminologie. Tous ces systèmes se font reconnaître par leur emploi général du *langage scientifique*, quoiqu'à divers degrés. Un certain syncrétisme y est incontestable, avec tous ses défauts et ses dangers. Sans doute les sciences spéciales, comme la logique et la psychologie, se réjouissent d'avoir une terminologie plus parfaite et plus fixe, mais celle-ci ne s'étend pas au delà du cercle des hommes livrés à ces spécialités. De même aussi se maintient chez les affiliés et les sectes une stricte observance et le parti pris d'écarter tout ce qui leur est étranger. Les termes dont ils se servent ressemblent aux petites monnaies qui n'ont de valeur que dans l'étroit domaine du pays où elles ont cours. Celui qui embrasse la philosophie dans son ensemble et dans ses rapports avec la vie générale, celui-là ne voit pas sans en être attristé les malentendus qui naissent de l'incertitude et de la confusion du langage. En particulier, chez nous Allemands, la diversité et l'opposition se sont tellement accrues et si bien pénétrées que le langage philosophique technique est à peine encore un moyen de s'entendre.....

« Dans ces dernières années, les sciences naturelles ont exercé une influence beaucoup plus grande que la philosophie sur le langage scientifique général; la philosophie en a reçu beaucoup plus qu'elle ne leur a donné. Quant à la vie générale, dans une telle situation, une rapide décadence des idées philosophiques était inévitable. Une grande excitation s'est produite dans les esprits, à laquelle personne ne peut se soustraire; mais à ce mouvement manquait une direction assurée pour subordonner à un but fixe les recherches particulières. Aussi les

idées se sont propagées dans un cercle de plus en plus étendu; un plus grand nombre d'esprits y ont participé, les ont reçues et par elles ont été provoqués à la réflexion, mais le résultat était fatal. Le sens précis, concret, des termes et des idées s'est obscurci; le sens fixe et primitif s'est évanoui, et le côté spécifique s'est émoussé. L'obscurité et l'incertitude étaient inévitables. Nous souffrons précisément de cette confusion de langage; nous ne pouvons plus nous entendre sur ce qu'il y a de plus essentiel et de plus intime dans les idées, et nous tombons à la fois dans le danger d'un isolement intellectuel des individus et d'un nivellement général.

« Mais ce qui est encore plus dangereux que cet état de choses en lui-même, c'est la vanité qu'engendre une telle situation. On pourrait se résigner encore à mettre quelque temps de côté avec les idées philosophiques les termes philosophiques. Ce serait encore plus aisé à supporter que de voir l'insuffisance et la confusion s'emparer violemment de la domination du monde, les idées philosophiquement vides surgir avec la prétention de satisfaire tous les besoins de la vie spirituelle. Le courant de l'esprit actuel a emporté le fond réel de la philosophie spéculative allemande; il ne reste pas moins sous la dépendance de ses tendances et de ses formes. Si nous considérons les idées, les termes et les formules qui dans la vie générale révèlent la force d'attraction la plus grande, on ne saurait spécialement méconnaître l'influence durable de Hegel. Seulement ce n'est pas l'hégélianisme primitif, mais un hégélianisme introduit dans les formes ordinaires de la pensée réfléchie et dépouillées de leur contenu spéculatif, un hégélianisme retourné, perverti, comme on a coutume de l'appeler. Nous avons au plus haut degré le culte des abstractions, que nous révérons comme des divinités. S'enthousiasmer pour le développement et le progrès sans nous demander ce que contient ce progrès, pour le monisme sans savoir clairement ce qui doit être unifié, pour l'immanence sans définir d'une façon précise ce qui doit résider dans le monde, rien ne nous est plus facile. Si l'on y regarde de plus près, on voit que la pensée tourne dans un cercle, et si l'on cherche à donner aux idées une signification plus précise alors, comme au début de la philosophie du XVIIIe siècle, on découvre au fond un naturalisme spécifique; mais la forme qui appartient à la philosophie spéculative et ne peut s'en séparer se trouve en parfaite contradiction avec le fond. »

On trouvera sans doute ce tableau un peu sombre; il n'a rien de bien flatteur en effet pour la philosophie contemporaine. Cependant on aurait tort de voir dans celui qui a écrit ces lignes un esprit chagrin qui incline au pessimisme et qui manque de confiance dans l'avenir. Ses dernières paroles sont faites plutôt pour nous rassurer.

« Certes, un pareil spectacle n'a rien de réjouissant; mais nous croyons qu'on ne doit pas se laisser aller à l'exagération. D'un décourageant pessimisme doit être préservé celui qui a appris à considérer les choses non d'après les résultats et les dispositions du temps pré-

sent. Ce qui dans le présent ne trouve pas son explication n'est pas entièrement perdu; ce qui n'est pas exécuté immédiatement n'est pas interrompu dans son action. En général, de semblables situations peuvent être constatées à d'autres époques. Le mouvement n'a pas moins continué son cours, et, malgré toute l'analogie, le présent se distingue avantageusement de ces temps dans la chose principale. La cause de la confusion (qui règne aujourd'hui) n'est pas seulement une défaillance de la force intellectuelle, qui trahit la mort d'un monde, mais un désaccord intime (innere Zwiesfalt), une éruption de forces diverses qui n'ont pas encore pu se concilier, le commencement de grands efforts qui attendent de l'avenir leur achèvement. »

CH. BÉNARD.

Ardigò. — LA MORALE DEI POSITIVISTI. In-12. Milano. Battezzatti. 724 p.

La *Morale des positivistes*, tel est le titre du très récent volume de M. Ardigò. Le but de l'auteur est de montrer que les positivistes ne sont pas dépourvus d'une morale, comme on les en accuse, et que même leur morale est plus élevée que celle des idéalistes et des théologiens leurs adversaires, en même temps que plus solide. Il va sans dire que la science de l'action lui paraît comporter, comme toutes les autres, l'emploi de la méthode expérimentale. La morale construite *à priori*, et constituée d'un petit nombre d'idées abstraites formant système, reste en dehors de la réalité psychique et n'est qu'une vaine combinaison de concepts. Les puissances d'où provient en nous l'action sont extrêmement complexes et multiples : elles se composent d'une immense quantité d'idées et d'impulsions, de représentations et de sentiments, qui ont dans l'esprit leur vie propre et produisent inévitablement des actions déterminées. Rien de plus inexact que de séparer les sentiments des idées et les uns ou les autres de la volonté; toute conception est, dans le fait, accompagnée d'une émotion ; toute émotion, d'une action au moins commençante. La sensation, nom général de tous les phénomènes psychiques, est d'elle-même impulsion. La tâche de déterminer les lois de l'action dans leur rapport avec les lois de la pensée ne peut donc appartenir qu'à l'observation; ce qui *est* contient seul le secret de ce qui *doit* être.

Par cette méthode, M. Ardigò est conduit à une doctrine qui rappelle celle des stoïciens et celle de Spinoza. Un être a toujours les tendances qui sont rendues indispensables par ses conditions d'existence. L'animal, étant capable de mouvement, avait besoin de distinguer les objets et d'éprouver le plaisir et la douleur : il est doué de l'une et de l'autre fonction. Dans toute la série animale, l'esprit ou l'âme (de quelque nom qu'on appelle l'ensemble des pouvoirs psychiques) est en

corrélation avec les besoins, avec les exigences du milieu. Or l'homme est surtout un être social. Ayant besoin de penchants sociaux, il en est doué en effet. En lui se rencontrent certaines idées, idées accompagnées, suivant la loi posée plus haut, des impulsions correspondantes, qui lui représentent le bien de ses semblables comme plus désirable que son bien propre et soumettent les impulsions égoïstes aux fins des divers groupes où il est engagé.

En vain dira-t-on que la plupart des actions humaines sont en fait inspirées par l'intérêt, partant par l'égoïsme : il suffirait qu'un certain nombre de ces actions soient inspirées par l'affection et le dévouement pour qu'on soit autorisé à voir dans celles-ci la caractéristique de l'activité humaine : un être est caractérisé par ses productions les plus achevées, comme une espèce végétale par ses fleurs les plus belles ou ses fruits les plus excellents. Mais le dévouement n'est pas si rare qu'on le pense; sur lui repose la famille; et, sans parler des actions héroïques, la vie des nations n'est entretenue que par une multitude de dévouements obscurs, un très grand nombre d'entre nous faisant volontiers abnégation de soi-même pour que la fonction sociale dont le hasard nous investit ne souffre pas entre nos mains, pour que la justice ne cesse pas d'être défendue ou la vérité poursuivie.

Quelque charme d'ailleurs qu'il y ait dans la satisfaction des penchants sociaux, il ne faut pas croire que ce charme en est le vrai but; l'esprit de solidarité est comme le sang qui circule dans l'organisme : il n'est pas nécessaire que la circulatiou soit sentie pour qu'elle se fasse, et de même il n'est pas nécessaire que les actions désintéressées soient agréables pour qu'elles soient accomplies. Certaines fonctions corporelles, même douloureuses, s'exécutent cependant, si elles sont nécessaires, ainsi la toux pour le malade. Il n'est pas douteux que les actes de dévouement, devenant pénibles, ne cesseraient pas d'avoir lieu. « La nature pourrait très bien faire agir la force anti-égoïste, même si l'agent avait à en souffrir, même s'il devait périr par elle. » N'est-ce pas ce qu'on voit dans les manifestations de l'amour maternel, dès le règne animal? La nature nous communique l'impulsion; le plaisir la suit : autrement d'où viendrait le premier acte, antérieur à la découverte de ses conséquences agréables? Du reste le plaisir est si peu inhérent à l'action vertueuse, que la délicatesse de la conscience multiplie les occasions de souffrir et que son endurcissement les rend plus rares. L'homme est donc porté par sa nature même à concevoir et à réaliser l'idéal d'abnégation et de bonté qui est son trait essentiel, sa « maîtresse forme ».

C'est là toute la morale de M. Ardigò. Qu'on ne lui demande pas de longues dissertations sur l'obligation morale et les diverses formes d'*impératif*. Il constate l'existence des idées morales, et cela lui suffit; toutes les idées étant impulsives, celles-ci doivent nécessairement produire les actes correspondants. Si on lui objecte que les idées égoïstes doivent avoir leur part d'empire, il ne le nie pas, et reconnaît que les

individus ne peuvent servir utilement les intérêts collectifs s'ils n'ont atteint eux-mêmes leur développement normal; il repousse l'ascétisme comme l'hédonisme. Mais il pense que les aspirations généreuses vaincront inévitablement les instincts bas dans tout individu qui restera libre et dans toute société dont le développement spontané ne sera pas combattu.

Il admet en effet la liberté au sens où l'ont admise les stoïciens et Spinoza. La liberté, c'est le règne de l'idée sur les impulsions physiologiques. Dans toute la série zoologique, l'autonomie de la volonté va croissant, en ce sens que l'animal, à mesure qu'on s'approche de l'homme, se détermine de plus en plus d'après des représentations, et que ces représentations sont de plus en plus compréhensives. Seul l'homme, mais surtout l'homme civilisé, bien que mû en définitive pa les forces extérieures dont la sensation est le véhicule et soumis par là comme toutes choses à la loi de causalité, étant formé d'éléments plus complexes que tous les autres êtres, et embrassant en lui toutes les combinaisons inférieures, « manifeste une forme de force nouvelle dans le monde et imprime une direction nouvelle aux forces subordonnées de l'organisme. » La nature forme dans sa pensée un ordre de choses qui est son œuvre; en dehors, et objectivement, elle subit sous son action des modifications profondes conformes à l'ordre qu'il a conçu; les forces hostiles, depuis les forces physiques, comme la chaleur et la pesanteur, jusqu'aux forces physiologiques, comme la maladie et les passions, sont detournées ou enchaînées par son industrie, et quelques-unes d'entre elles sont même asservies à ses besoins.

D'autre part, la société est organisée de façon à favoriser de plus en plus l'essor de la liberté et l'empire de l'idée. L'hérédité transmet les victoires que chaque individu remporte sur la partie animale de son être, l'éducation, le langage, l'opinion; les lois sont autant de freins par lesquels l'hétéronomie des forces désordonnées est de plus en plus sévèrement contenue, et d'aiguillons par lesquels l'autonomie de la raison est de plus en plus efficacement sollicitée [1]. Grâce à ces divers moyens de coercition et d'encouragement, des habitudes naissent qui dispensent les générations successives des efforts qu'ont coûtés les progrès antérieurs et mettent en liberté des forces nouvelles. C'est ainsi que les hommes des divers âges sont solidaires, et que les derniers venus, profitant des vertus de leurs devanciers, ont tant de facilité à les surpasser, qu'ils font de leurs propres résolutions autant de productions soudaines, de créations sans précédents.

Mais il ne faut pas que ce développement spontané de l'idée dans l'individu et dans la société soit entravé par un pouvoir extérieur : telle est la croyance au surnaturel dans l'individu et le pouvoir théocratique dans la société. M. Ardigò croit que la religion, loin d'être nécessaire à

1. « L'homme vertueux naît et mûrit au sein de la société, dont il est la production la plus parfaite. » (Page 272.)

la moralité, ne fait que lui nuire en proposant au croyant une fin égoïste sous forme de récompenses éternelles. Quant au gouvernement absolu, reste du pouvoir théocratique et qui prétend venir d'en haut, tandis que la seule autorité légitime vient d'en bas, son pire effet est de retarder l'éclosion des formes sociales supérieures qui sont virtuellement contenues dans la conscience de l'humanité actuelle (fédération universelle). En général, toute contrainte est, en tant que violation de l'autonomie, une atteinte portée au droit, une injustice. Le droit s'oppose par là à la force et proteste éternellement contre elle. La force est une irruption accidentelle des puissances désordonnées au travers de l'ordre légal, la plus haute des formations naturelles et le couronnement de l'ordre terrestre ; mais le droit est absolu et impérissable, parce que la nature le veut et qu'il résulte de l'enchaînement des phénomènes depuis le commencement des choses.

On peut, dit M. Ardigò, objecter à cette conception de la morale : 1° qu'elle désenchante cette vie en lui enlevant la perspective d'une vie meilleure. On oublie que l'homme s'adapte à toutes les conditions d'existence qui lui apparaissent comme nécessaires, le pauvre à ses privations, le prisonnier à sa cellule, le malade à ses souffrances et à sa faiblesse, le vieillard à ses infirmités : nous tous, ne sommes-nous pas d'une étrange tranquillité au sujet de la mort, si voisine pourtant ? De même, après un moment de trouble qui accompagne tout changement, l'humanité envisagera avec calme la destinée que lui fait la nature des choses. 2° Mais la responsabilité disparaît avec la liberté transcendante. Laissons parler ici l'auteur lui-même : « L'activité humaine est déterminée à se mouvoir par une idée, par une idée sociale (*idealità sociale*). Cette idée implique la prévision, déterminée ou vague, d'une réaction de la part des autres hommes, ou d'une sanction de cette même idée ; et de telle façon que la représentation de la sanction prévue concourra plus ou moins distinctement au mouvement produit. C'est pourquoi l'idée motrice apparaît comme obligatoire. On a donc, dans la conscience du sujet qui veut, un rapport connu entre le mouvement qui s'effectue dans sa volonté [1] et la sanction correspondante. C'est le rapport qu'on appelle responsabilité. Il est de la sorte caractéristique de l'activité humaine volontaire. — Une telle prévision et par conséquent la responsabilité n'existent pas dans la conscience *à priori* ; elles ne s'y trouvent qu'en raison de l'expérience qui a été faite de la réaction du milieu social, fait qui a été sans cesse confirmé dans la société et par le jugement des égaux et par les mesures des supérieurs. En vertu de la formation psychique, cette expérience se convertit petit à petit en spontanéité morale (impul-

1. Pour M. Ardigò, la volonté n'est pas autre chose que la conscience de l'activité des masses nerveuses centrales. Voir sa psychologie, dans l'ouvrage *La philosophie expérimentale en Italie.* Ce passage est l'analyse qu'il a bien voulu faire à notre usage d'une partie de sa Morale alors que celle-ci n'était pas encore imprimée.

sion native) fonctionnant d'elle-même et se manifestant dans les rapports de l'individu avec la souveraineté sociale, avec ses égaux, avec lui-même. Elle est essentiellement anti-égoïste, parce qu'elle est l'empreinte, l'image et le résumé du travail de la société et des corrélations de ses parties dans leur fonctionnement respectif en vue du tout. »

Telle est la morale de M. Ardigò, et la politique spéculative à laquelle elle se rattache. On trouvera sans doute qu'elle n'est pas aussi claire que sa psychologie et sa cosmologie [1], et c'est aussi notre impression. Les termes employés par l'auteur sont obscurs dans leur généralité ; le plan de son exposition trahit par ses recommencements perpétuels une certaine indécision dans la pensée. Nous nous bornerons donc à protester pour notre compte et au nom de la sociologie expérimentale contre l'idée de la fédération, qui n'est qu'un retour au fractionnement par *cités*, c'est-à-dire à un état social inférieur, dépassé depuis vingt siècles, et nous omettrons de discuter le système. Il faudrait pour le faire avec convenance remonter jusqu'au principe implicitement adopté par l'auteur pour la psychologie et la sociologie et se demander si le moi individuel et le moi collectif ne sont en effet que des abstractions, comme le pense M. Ardigò. On verrait que de ce nominalisme découlent les obscurités de sa morale et les anachronismes de sa politique. Par son fédéralisme, qui ne tend à rien moins qu'à supprimer l'action de l'organe central dans l'Etat et ne laisse debout que les individus dans leur liberté illimitée, l'auteur est en opposition avec la grande majorité des positivistes italiens actuels, dont la préoccupation constante est de fortifier le pouvoir central, à la seule condition qu'il soit d'accord avec l'opinion légalement exprimée. La nature de notre propre travail nous interdit d'ailleurs d'entrer dans les détails de l'œuvre, et c'est précisément par les détails qu'elle offre l'intérêt le plus vif. Les vues ingénieuses et profondes sur le côté psychologique de l'activité morale s'y rencontrent souvent, et, sans laisser une satisfaction complète, le livre suggère une multitude de réflexions.

A. E.

Mélusine. Recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages, publié par MM. H. Gaidoz et E. Rolland. 1 volume. Paris, Viaut, 1878.

En publiant ce riche et intéressant répertoire, MM. Gaidoz et Rolland n'ont pas compté seulement rendre service à l'histoire proprement dite et plaire aux amis de la littérature populaire : ils ont voulu contribuer aussi à l'histoire philosophique de l'âme et réunir un grand

1. Pour la psychologie et la cosmologie de M. Ardigò, voir la *Revue philosophique*, numéros de mai 1877, janvier et février 1879.

nombre de faits instructifs pour le psychologue, légendes, fictions superstitieuses, traditions et coutumes des peuples sauvages ou des peuples civilisés. Pour la psychologie nouvelle, pour celle qui se préoccupe du développement des croyances humaines et qui suit à travers les temps l'évolution de l'âme et de ses facultés, rien de plus précieux que ces études et ces analyses de mythologie ou d'ethnologie. En examinant, avec les collaborateurs de *Mélusine*, les superstitions populaires des provinces de France et « les croyances des sauvages de l'Afrique et de l'Australie, qui continuent devant nous les premiers âges de la pensée humaine, » les philosophes seront sans doute frappés de la ressemblance et même de l'identité qui caractérise les conceptions et les procédés imaginatifs des hommes aux diverses époques de leur histoire : mais en même temps ils acquerront une idée plus précise des lois qui président soit au travail de l'imagination et à la formation des mythes, soit à l'élaboration lente et aux tâtonnements du sentiment religieux et du sentiment moral.

Signalons à ce point de vue comme particulièrement suggestifs les articles intitulés : *Mythologie slave*, *Mythologie des îles Hervey*, *Mythologie des Esquimaux ;* deux séries d'observations sur les *Croyances, superstitions, préjugés des Vosges*, et sur les *Superstitions médicales de la Franche-Comté ;* une curieuse étude sur l'*Origine souterraine de l'espèce humaine d'après diverses légendes américaines*, etc., etc. Ajoutons que les contes, chansons, poésies, facéties de toute espèce, recueillis par *Mélusine* sont de nature à jeter quelque jour sur l'état mental, sur les sentiments et les idées dont ils sont la traduction expressive.

Pour ces raisons diverses, le recueil que nous signalons au public est digne de figurer dans la bibliothèque des philosophes, à côté des ouvrages de psychologie historique qui ont rendu célèbres les noms des Lubbock et des Tylor. Nous n'avons qu'un regret : c'est qu'une publication aussi utile et aussi distinguée ait été interrompue au bout d'une année, au moment même où les informations lui arrivaient de tous les coins du monde, et que, fugitive comme la fée dont elle avait emprunté le nom, la Revue *Mélusine* n'ait fait parmi nous qu'une trop courte apparition.

G. C.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE.

Février-août 1879.

Février. — Le comte MAMIANI répond à l'article de M. Ferri sur les idées. On se rappelle que celui-ci penche vers une solution péripatéticienne. Le fondateur de la Revue, après les politesses accoutumées, se borne à exposer dans sa réponse les principes bien connus de son idéalisme. Les *hypostases* ou les déterminations intérieures et concrètes de l'Être absolu sont dévoilées à la pensée par des êtres représentatifs, émanations de sa substance; ces êtres, en tant qu'apparaissant à la pensée, sont des vérités, nécessaires comme l'Etre infini, et montrant dans leur liaison l'ordre même de ses attributs. Telles sont les idées, vérités et êtres à la fois. Leur existence est un *fait* indiscutable, certain comme l'expérience même, etc. — Un autre article du même auteur, intitulé *Philosophie de la réalité*, est consacré aux mêmes spéculations ontologiques. L'illustre comte ne se dissimule pas d'ailleurs que ces sortes de spéculations sont universellement délaissées, sauf dans son école; et l'on sait qu'une bonne partie de ses disciples sort des séminaires.

M. BOBBA continue à étudier la doctrine de Spencer sur la liberté dans ses rapports avec la morale. Il s'applique à prouver : 1° que sa construction est en contradiction avec elle-même; 2° que la partie expérimentale ne reproduit pas les résultats véritables de l'observation et de l'expérience; 3° que la doctrine tout entière est inconciliable avec la moralité. Le système se contredit, parce qu'il prétend s'appuyer sur l'expérience et s'appuie en réalité sur une hypothèse.

M. Félice RAMORINO, dans un discours sur *Platon philosophe, artiste et écrivain*, renouvelle les antiques lieux communs contre les sophistes et la prétendue dépravation qui serait résultée de leur enseignement. Il semble ignorer que leur procès a été révisé par la critique. Dorénavant, ceux qui écrivent non pour l'édification de la jeunesse, mais pour la vérité, auront à se demander si la décadence de l'esprit grec ne se révèle pas plutôt par le *théologisme* des socratiques que par le naturalisme des Ioniens et des sophistes. On pourrait peut-être aussi donner une idée plus claire du style de Platon qu'en le comparant à l'ouverture de la *Sémiramis* de Rossini.

M. VINCENZO DI GIOVANNI envoie au directeur de la Revue une note sur les origines de la pensée de Pascal : que le centre de l'univers est partout, et la circonférence nulle part.

Ouvrages analysés. — L. Ferri. *De la doctrine psychologique de l'association*, essai historique et critique. Il sera bientôt rendu compte ici même de cet important ouvrage. — P. Siciliani. *Socialisme, darwinisme et sociologie moderne.* Quelques-unes des leçons professées à Bologne par le professeur Siciliani figurent dans cet opuscule avec divers témoignages approbateurs. — A. Franck. Philosophes modernes étrangers et français. — Friedrich Harms. La philosophie dans son histoire.

On annonce aux *Nouvelles* l'ouverture d'un cours de philosophie théorique dans l'Université de Pavie par M. Carlo Cantoni ; nous extrayons de la leçon ces quelques lignes, comme un indice du mouvement qui se fait dans les esprits en faveur de la philosophie scientifique : « La philosophie elle-même, qui, comme science de la pensée et en tant qu'elle aspire à la synthèse universelle, semble dominer toutes les autres, dépend au contraire de toutes les autres, parce qu'elle doit recevoir d'elles tous les matériaux nécessaires à la solution de ses hauts problèmes, etc. » Enfin, la direction se félicite de la prochaine apparition d'un travail sur l'*École de Padoue*, dont notre collaborateur M. Mabilleau a recueilli les éléments pendant un séjour de deux années en Italie.

Avril. — M. Ferri discute dans une lettre au comte Mamiani la question de savoir comment l'absolu est connu par la pensée. Il rejette la solution platonicienne qui fait de l'absolu un objet de vision directe, d'intuition immédiate et soutient que nous ne sommes conduits à affirmer son existence qu'indirectement et par réflexion, alors que nous considérons le pouvoir d'unification et de synthèse propre à la raison; ce pouvoir en effet ne se comprend pas sans une unité correspondante dans les choses; comme l'être universel est le fond de la nature, de même son idée est le fond de notre esprit.

Suivent deux articles, l'un de M. Tagliaferri, l'autre de M. Mamiani, sur la *philosophie de la religion.* Le premier contient le raisonnement suivant, qui mérite d'être noté : « Le plus ne saurait sortir du moins; la force *vitale* ne naît pas d'un simple développement de la force *chimique;* la force *sensitive* ne naît pas d'un simple développement de la force *organique;* pas davantage la force *nationnelle* d'un simple développement de la force *sensitive.* Eh bien, la *religion* ne sort pas non plus du simple développement de la *raison* humaine; il faut, pour expliquer son existence, un acte créateur spécial. »

M. Bobba en est venu, dans sa réfutation de la morale de Spencer, à discuter la théorie de la conscience présentée par le célèbre philosophe. M. Bobba parle fréquemment de la substance du moi, de la *méité*, qu'il semble distinguer de l'essence réelle du moi(?). Une critique inspirée par de telles préoccupations reste trop loin de la pensée de Spencer pour que la discussion offre quelque utilité. Entre un évolutionniste et un scolastique, fût-ce saint Thomas lui-même, le débat manque d'intérêt : il n'y a pas assez de points communs.

Ouvrages analysés. — *La Psychologie allemande contemporaine* de M. Th. Ribot est analysée par M. Mamiani, qui se refuse à voir un

progrès pour la psychologie dans les expériences de l'école psychophysique. Suivant lui, l'exposé de ces expériences devrait porter le titre de *Contributions diverses à l'anthropologie et à la physique organique.*

Aux *Nouvelles*, on signale la publication par M. Comparetti de 23 fragments d'Epicure découverts à Herculanum. L'ouvrage auquel appartiennent ces fragments est indiqué au catalogue de Diogène Laerte sous le titre *Aversions et élections.*

Juin. — T. Mamiani. De la prière religieuse et des conditions de son efficacité. — L. Ferri. Le traité de Cicéron sur les devoirs (conférence). — Bobba. Continuation de l'étude sur la théorie de la liberté selon MM. Spencer et Herzen.

L. Celli analyse l'ouvrage de A. L. Kym sur le *mal moral*, L. Ferri celui de C. Cantoni sur Kant et celui de Conti et Rossi sur Epicure, etc. Aux *Nouvelles*, d'intéressants détails sur les diverses chaires où la philosophie est enseignée en Italie et sur les concours après lesquels sont choisis les candidats aux chaires vacantes. Les épreuves se font selon les anciennes formes, en présence d'un public nombreux, dans la grande salle de l'Université; elles durent longtemps : celles qui ont eu lieu à Turin récemment ont occupé toute une semaine; il y avait six candidats. Ainsi à tout âge, dès qu'il veut obtenir une chaire nouvelle, un professeur est appelé à passer des examens, et il faut à chaque mutation que ses opinions subissent le contrôle du corps académique où il veut entrer. Il est douteux que ce mode de recrutement favorise l'introduction d'idées nouvelles dans l'enseignement supérieur. Les élus de ces dernières années sont presque toujours des idéalistes orthodoxes.

Août. — Mamiani : *Philosophie de la réalité;* continuation de l'abrégé signalé précédemment. Quand on lit un abrégé de philosophie spiritualiste, on est surpris de voir combien cela ressemble à un catéchisme. Il s'agit ici de la conscience du moi et de la liberté. Les explications données par l'auteur sur la manière dont la liberté absolue se concilie avec l'action des causes extérieures ne le cèdent pas en obscurité aux définitions catéchétiques de la grâce.

C. Cantoni : *G. M. Bertini.* Cet article, par lequel s'achève une étude un peu longue, est d'un assez vif intérêt. L'auteur y décrit avec son talent accoutumé la dernière transformation de la pensée de Bertini; il le montre se détachant des croyances catholiques et même allant jusqu'à révoquer en doute quelques-uns des dogmes de la religion naturelle. Cet exposé est clair et vivement conduit : la thèse principale est abondamment prouvée. Nul ne peut douter, en présence des analyses et des citations réunies ici, que Bertini fut pendant les quinze dernières années de sa vie un esprit indépendant et qu'il fit preuve d'un certain courage en rejetant publiquement l'autorité spirituelle à laquelle il avait été soumis. Nous donnons volontiers satisfaction à l'auteur sur ce point; mais il nous permettra de penser que les questions mêmes sur lesquelles a porté la polémique de Bertini, l'infaillibilité, l'orthodoxie, le pouvoir temporel, trahissent une certaine candeur : des deux louanges

qu'il lui adresse (un vigoureux esprit et une belle âme), nous continuons de considérer la seconde comme beaucoup mieux justifiée que la première. Bertini est mort en 1876.

Le docteur M. Panizza : *La physiologie du système nerveux dans ses relations avec les faits psychiques.* Voici la première fois, à notre connaissance, que la Revue entre sur le terrain de la biologie. Le docteur Panizza soutient que l'anatomie et la physiologie se refusent également à confirmer la théorie généralement acceptée de la double transmission des ébranlements nerveux de la périphérie aux centres et des centres à la périphérie. Nous reviendrons sur ce travail, qui sera continué. Il importe d'attendre les conclusions de l'auteur qui promettent d'être hardies. Le présent numéro renferme d'intéressants détails sur l'histoire de la question. — *Ouvrages analysés : Métaphysique d'Aristote*, par M. Barthélemy Saint-Hilaire (analyse longue et très élogieuse, par M. Mamiani). *Du rôle de l'imagination dans la philosophie de Kant et de Spinoza*, par M. J. Frohschammer. *Les formes de l'Éthique*, par Frédéric Harms. — On voit aux *Nouvelles* qu'une statue vient d'être élevée à Rosmini sur la place publique de Rovereto, sa patrie. Il ne paraît pas que la cérémonie ait dépassé les proportions d'une fête locale.

La Rassegna settimanale du 5 octobre 1879 contient un intéressant article de M. Alexandro Chiapelli, sous ce titre : *La morale del positivismo secondo Roberto Ardigò.*

REVISTA CONTEMPORANEA.

Madrid. Janvier-septembre 1879.

La direction de cette Revue a passé des mains de don José del Perajo à celles de D. Francisco de Asis Pacheco. Nous signalerons les articles suivants :

Luis Taparelli. Las causas de lo bello segun los principios de Santo Tomas. — Antonio Espinosa y Capo. Claudio Bernard. — L. Carrau. El movimiento filosofico (trad.). — Joachim Sanchez de Toca. La doctrina de la evolucion de las modernas escuelas cientificas. — Herzen. La Ley fisica de la conciencia (trad.).

O POSITIVISMO.

Revista de philosophia dirigada por Theophilo Braga e Julio de Mattos. Porto, 1879. Abril-septembro.

Mentalidade positiva, *Theophilo Braga.* — Origem da familia, *Teixeira Bastos.* — Origem dos ciganos, *Theophilo Braga.* — Ensaio sobre a evolução em biologia (Conclusao), *Julio de Mattos.* — Homenagem presteda a Mr. É. Littré no dia do seu 78 anniversario em 1 de fevereiro de 1879 por alguns admiradores portuguezes. — Bibliographia.

Voltaire (conferencia publica em Lisboa), *Theophilo Braga.* — A caridade e o pauperismo, *Julio de Mattos.* — Do methodo positivo, *Teixeira Bastos.* — Mais uma prova em favor do transformismo, *Ernesto Cabrita.* — A edade media segundo a philosophia positiva, *Theophilo Braga.* — Bibliographia. — Historia da civilisação iberica por Oliveira Martins. — Conservation, révolution et positivisme par É. Littré. — Variedades. — A philosophia no Brazil.

Philosophismo e positivismo, *Augusto Rocha.* — Constituição da esthetica positiva, *Theophilo Braga.* — O espirito (primeiros traços), *Bettencourt Raposo.* — Estudos pedagogicos, i. a arte de leitura *de Joao de Deus.* — Claude Bernard e os contradictores, *Joao Diogo.* — Soluções positivas da politica portugueza por Theophilo Braga.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr A. Stricker. *Studien über das Bewusstsein.* Wien. In-8°. Braumüller.

E. Reich. *Der Staat der Zukunft : Gedanken über die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens.* In-8°. Leipzig, Schlicke.

Prof. Hoppe. *Sociale Uebelstände : zweier Confessionen : ein psychologisch religiöses Zeitbild.* In-8°. Leipzig, Schlicke.

W. Kulpe. *La Fontaine, seine Fabeln und ihre Gegner.* In-8°. Leipzig, Friedrich.

A. Matinée. *Platon et Plotin : étude sur deux théories philosophiques.* Paris, Hachette et Cie. In-18.

L. Foucou. *Aperçu d'une nouvelle logique.* 2e et 3e parties. Paris, Reiff. In-18.

A. Wichard. *La route de la pensée, ou l'art de concilier les intransigeances de la raison avec la nature des faits.* In-8°. Paris, Drouin.

Siciliani. *La scienza dell' educazione nelle scuole italiane come antitesa alla pedagogia ortodossa.* Bologna, Zanichelli. In-18.

La librairie Reinwald vient de publier le *Règne des Protistes* de Hæckel, traduit et précédé d'une introduction par M. J. Soury, 121-LXIV pp. Voici le sommaire de cet ouvrage : *Introduction.* Bory de Saint-Vincent et les Protistes. Origine et nature de la vie. Unité de la vie dans les trois règnes. Développement et succession des formes vivantes dans le temps. Le progrès des organismes et l'évolution cosmique. — 1re *partie.* Le règne animal et le règne végétal. Le règne neutre des Protistes. La théorie cellulaire et les Protistes. Le Bathybius et les Monères. — 2e *partie.* Classification des Protistes.

Le Propriétaire-Gérant,

Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

DE L'ORIGINE DES RELIGIONS

F. Max Müller. *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde* (traduit de l'anglais par G. Darmesteter, 1 vol. in-8°, 1879, Reinwald). — Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, t. I.

Des théories nouvelles ont été récemment émises sur l'origine et la formation des religions. On connaît la doctrine de M. Herbert Spencer qui, par un retour réfléchi à l'évhémérisme, ramène entièrement le culte des dieux au culte des ancêtres. Dans un livre qui vient d'être traduit en français, M. Max Müller expose une théorie bien différente, quoique non moins digne d'attention : selon lui, le développement de toutes les religions se réduit à l'évolution d'une seule et même idée, l'idée d'*infini*, qui dès l'abord aurait été plus ou moins présente à l'esprit de tous les hommes [1]. Nous nous proposons d'étudier ici, puis d'apprécier rapidement la théorie de M. Max Müller ; nous aurons à la rapprocher parfois de certaines pages des *Principes de sociologie*.

I

I. Le véritable sujet du dernier livre de M. Max Müller est l'histoire du développement de la pensée religieuse chez les Hindous ; mais cette histoire magistrale, qui s'efforce de reconstituer en ses périodes successives l'évolution de la foi aryenne, est encadrée dans des chapitres d'une portée beaucoup plus générale sur l'origine du sentiment religieux et sur le fétichisme, cette forme de la religion que

1. Déjà M. Max Müller avait exprimé ailleurs les mêmes idées (voir l'*Intr. à la science de la religion*, p. 17), mais sous une forme trop vague et peut-être trop littéraire. Aujourd'hui, il reprend cette théorie, la développe avec force, et en même temps corrige ce que la première expression avait d'exagéré. « Il est rare, dit-il, que j'approuve sans réserve ce que j'ai écrit à quelques années de distance. » Ce mot est d'un grand esprit, qui sait que la pensée doit toujours être progressive, que ceux là seuls ont des idées absolument immuables qui n'ont pas d'idées personnelles, et que les esprits de haut vol sont aussi ceux qui peuvent le mieux changer d'horizon.

les positivistes considèrent comme la forme primitive. Le livre entier est parsemé de pages d'une grande beauté où l'on retrouvera l'esprit des Matthew Arnold, des Straus [1] et des Renan, cet esprit de condescendance attendrie à l'égard des erreurs humaines, cette indulgence presque paternelle que donne l'âge mûr de la science pour les tâtonnements des enfants et des peuples enfants. « Le père s'inquiète-t-il de quel nom étrange et inintelligible son enfant l'appelle, la première fois qu'il l'appelle d'un nom ? » Il ne s'en inquiète pas davantage, l'Etre inconnu que tous les hommes, et les Hindous longtemps avant les autres, ont appelé leur père; le savant doit se mettre un peu à sa place : devant les croyances des peuples primitifs, il doit être rempli de sympathie humaine, de pitié aimante, *dayâ*, comme on dit en sanscrit; il doit être ému, mais non pas dupe. « Plus nous vieillissons, mieux nous apprenons à comprendre la sagesse de la foi de l'enfance. Mais, avant de l'apprendre, il y a une autre chose qu'il faut apprendre : c'est de nous débarrasser des idées mêmes de l'enfance. Le soleil couchant a la même douceur de chaleur que le soleil levant ; mais entre les deux il y a l'espace de tout un monde, il y a un voyage à travers toute l'étendue du ciel, sur toute l'étendue de la terre. » (P. 329.)

Chez M. Max Müller, on retrouve l'alliance si fréquente dans l'esprit anglais des tendances positives et empiristes avec un certain mysticisme doux et vague. Ce mysticisme tempéré ne se remarque-t-il parfois jusque chez Darwin? M. Max Müller accepte volontiers l'axiome : *Nihil in fide quod non antea fuerit in sensu* (p. 213) ; mais, selon lui, dans les perceptions des choses finies par les sens est contenue la perception même de l'infini, et c'est cette idée d'infini, à la fois sensible et rationnelle, qui va devenir le vrai fondement de la religion. Avec les cinq sens du sauvage, M. Max Müller se charge de lui faire sentir, ou du moins *pressentir* l'infini, le désirer, y aspirer. Considérons le sens de la vue par exemple : « L'homme voit jusqu'à un certain point, et là son regard se brise; mais, précisément au point où son regard se brise, s'impose à lui, qu'il le veuille ou non, la perception de l'illimité, de l'infini. » (P. 34.) Si l'on peut dire, ajoute M. Max Müller, que ce n'est pas là une perception au sens ordinaire du mot, encore moins est-ce un pur raisonnement ; « s'il semble trop hardi de dire que l'homme voit réellement l'invisible, disons qu'il *souffre* de l'invisible, et cet invisible n'est qu'un nom particulier de l'infini. » Non seulement l'homme saisit nécessairement l'infini en dehors du fini, comme l'enveloppant, mais il l'aperçoit à l'intérieur même du fini, comme le pénétrant ; la divisibilité à l'infini est d'évidence sensible, même lorsque la science semble demander comme postulat

l'existence de l'atome. Et ce qu'on vient de dire pour l'espace s'applique au temps, à la qualité et à la quantité. « Par delà le fini, derrière le fini, au-dessous du fini, au sein même du fini, l'infini est toujours présent à nos sens. Il nous presse, nous déborde de toutes parts. Ce que nous appelons le fini, dans le temps et dans l'espace, n'est que le voile, le filet que nous jetons nous-mêmes sur l'infini. » (P. 203.) Et qu'on n'objecte pas que les langues primitives n'expriment en aucune façon cette idée de l'infini, de l'au delà, qui est donnée avec toute sensation bornée : est-ce que les langues anciennes savent désigner les nuances infinies des couleurs? Démocrite ne connaissait que quatre couleurs : le noir, le blanc, le rouge, le jaune. Dira-t-on donc que les anciens ne voyaient pas le bleu du ciel? Le ciel était bleu pour eux comme pour nous, mais ils n'avaient pas trouvé la formule de leur sensation. Ainsi de l'infini, qui existe pour tous, même pour ceux qui n'arrivent pas à le nommer. Or qu'est-ce que l'infini, si ce n'est l'objet dernier de toute religion? L'être religieux, c'est celui qui n'est pas satisfait de telle ou telle sensation bornée, qui cherche partout l'au delà, en face de la vie comme en face de la mort, en face de la nature comme en face de soi-même. Sentir un *quelque chose* qu'on ne peut pas se traduire tout entier à soi-même, se prendre de vénération pour cet inconnu qui tourmente, puis chercher à le nommer, l'appeler en bégayant, voilà le commencement de tout culte religieux. La religion de l'infini comprend et précède donc toutes les autres, et, comme l'infini est lui-même donné directement par les sens, il s'ensuit que « la religion n'est qu'un développement de la perception des sens, au même titre que la raison » (p. 24).

Du point de vue où il s'est placé, M. Max Müller critique également les positivistes qui voient dans le fétichisme la religion primitive et les orthodoxes qui trouvent dans le monothéisme le type naturel et non encore altéré de la religion (48, 232). Suivant lui, nommer un Dieu, ou des dieux, c'est déjà avoir l'idée du divin, de l'infini; les dieux ne sont que des formes diverses, plus ou moins imparfaites d'ailleurs, dont les divers peuples revêtent l'idée religieuse, une chez tous : la religion est pour ainsi dire un langage par lequel les hommes ont cherché à traduire une même aspiration intérieure, à se faire comprendre du grand être inconnu ; si leur bouche ou leur intelligence a pu les trahir, si la diversité et l'inégalité des cultes est comparable à la diversité et à l'inégalité des langues, cela n'empêche pas au fond que le véritable principe et le véritable objet de tous ces cultes et de toutes ces langues ne soit à peu près le même. Selon M. Max Müller, un fétiche n'est qu'un symbole, qui présuppose une

idée symbolisée ; d'un fétiche ne peut pas sortir l'idée de dieu si elle n'y était déjà attachée. « Des objets quelconques, des pierres, des coquillages, une queue de lion, une mèche de cheveux, ne possèdent pas par eux-mêmes une vertu théogonique et productrice des dieux. » (P. 117.) Donc les phénomènes du fétichisme ont toujours des antécédents historiques et psychologiques. Les religions ne commencent pas par le fétichisme, mais il est plus vrai de dire qu'elles y aboutissent ; il n'en est pas une qui se soit maintenue pure sous ce rapport (110). Les Portugais catholiques, qui reprochaient aux nègres leur *feitiços*, n'étaient-ils pas les premiers à avoir leurs chapelets, leurs croix, leurs images bénies par les prêtres avant le départ de la patrie?

Si, d'après M. Max Müller, le fétichisme n'est pas la forme primitive de la religion, si le monothéisme conscient ne l'est pas davantage. il sera plus exact de dire que la religion première, du moins aux Indes, a consisté dans le culte de divers objets pris tour à tour isolément : c'est ce que M. Max Müller appelle d'un nom forgé par lui, l'*hénothéisme* (εἷς, ἑνός, par opposition à μόνος) (p. 238), ou mieux encore le *kathénothéisme* (p. 246). Dans le polythéisme ordinaire, les dieux ont des hiérarchies, des rangs divers; l'ordre règne en ce ciel imaginaire; mais au début cet ordre ne devait pas exister : chaque dieu devenait le plus puissant pour celui qui l'invoquait; Indra, Varuna, Agni, Mitra, Soma, recevaient tour à tour les mêmes épithètes (p. 258). C'est l'anarchie précédant la monarchie. « Parmi vous, ô dieux, dit le Rishi Manu Vaivasvata, il n'en est pas de grands, il n'en est pas de petits; il n'en est pas de vieux ni de jeunes; tous, vous êtes grands en vérité. » C'est que tous étaient des symboles divers exprimant une même idée, celle de l'adoration pour ce qui dépasse l'esprit, pour l'infini fuyant que nos sens nous prouvent en nous le cachant.

Il faut voir M. Max Müller s'efforçant de nous retracer l'évolution de la pensée indienne bien avant la naissance du bouddhisme, qui fut le protestantisme de l'Inde. Nous assistons avec lui à cette recherche des dieux, qui nulle part ne fut plus anxieuse et plus infatigable que dans ce grand pays de méditation. Πάντες δὲ θεῶν χατέουσ᾽ ἄνθρωποι, disait Homère. Ces dieux, l'Inde ne les chercha guère dans le domaine de ce qui est entièrement *tangible;* par là, M. Max Müller entend ce qu'on peut palper sous tous ses côtés, pierres, coquillages, os, etc. Au contraire, en présence de ces grandes montagnes neigeuses dont notre plate Europe ne peut même pas nous donner l'idée, de ces fleuves immenses et bienfaisants, avec leurs chutes d'eau grondantes, leurs soudaines colères, leurs sources ignorées,

de l'océan où l'œil se perd, l'Hindou se sentait devant des choses qu'il ne pouvait toucher et comprendre qu'à moitié, dont l'origine et la fin lui échappaient : c'est le domaine du *semi-tangible* auquel l'Inde emprunta ses *semi-divinités*. En s'élevant encore d'un degré, la pensée hindoue devait arriver dans le domaine de l'*intangible*, c'est-à-dire de ces choses qui, quoique visibles, échappent pourtant entièrement à notre portée, du ciel, des étoiles, du soleil, de la lune, de l'aurore : ce furent là pour l'Inde les vraies divinités, au nombre desquels il faut ajouter le tonnerre, qui lui aussi descend du ciel en « hurlant », le vent, si terrible parfois, qui pourtant dans les jours brûlants de l'été « verse le miel » sur les hommes, et enfin la pluie, la pluie bienfaisante, qu'envoie le « dieu pleuvant », Indra, le plus populaire des dieux de l'Inde. Après avoir ainsi créé leurs dieux et peuplé le ciel un peu au hasard, les Hindous ne tardent pas à les distribuer en classes et en familles, à établir entre eux des généalogies. Quelques tentatives se font pour créer dans ce ciel, comme dans l'Olympe des Grecs, un gouvernement, une autorité suprême; dans plusieurs hymnes, l'idée du dieu Un et personnel, créateur et maître du monde, est clairement exprimée : c'est lui « le père qui nous a engendrés, qui connaît les lois et les mondes, qui seul donne leurs noms aux dieux. » (Rig., X, 82).

Mais l'esprit hindou devait s'élever tout à la fois au-dessus du polythéisme grec et du monothéisme hébreu par une évolution nouvelle : il est beau de diviniser la nature, mais il y a quelque chose de plus religieux encore, c'est de la nier. On peut dire en développant la pensée de Max Müller, que la ferme croyance en la réalité de ce monde, en la valeur de cette vie, entre peut-être comme élément essentiel dans la croyance en un dieu personnel, supérieur au monde et distinct de lui, tel que le Jéhovah des Hébreux. Précisément, le trait caractéristique de l'esprit hindou, c'est le scepticisme à l'égard de ce monde, la persuasion de la vanité de la nature; le Dieu hindou ne pouvait donc rien avoir de commun avec Jupiter ou Jéhovah. Qui ne voit dans les forces de la matière qu'un jeu des sens ne verra dans les puissances qui sont censées diriger ces forces qu'un jeu de l'imagination; la foi dans le créateur s'en va avec la foi dans la création. C'est en vain que les poètes réclament pour leurs dieux la *çraddhâ*, la foi. Indra surtout, le plus populaire des dieux, à qui l'on donnait l'épithète suprême de *Viçarkarman* (artisan universel), est le plus mis en doute, le plus renié. « Il n'y a pas d'Indra, disent certains. Qui l'a vu, qui louerions-nous? » (Rig., VIII, 89, 3.) Il est vrai que le poète, après ces paroles amères, fait apparaître tout à coup Indra lui-même, comme dans le

livre de Job. « Me voici, ô mon adorateur! Regarde-moi, me voici! en grandeur je dépasse toute créature. » Mais la foi du poète et du penseur ne se ranime que pour un instant; nous entrons dans une période de doute que M. Max Müller désigne sous le nom d'*adévisme* et qu'il distingue soigneusement de l'athéisme proprement dit; les Hindous en effet ne rejettent pas l'idée même de Dieu, le θεός des Grecs; seulement ils cherchent ce Dieu par delà toutes les divinités personnelles et capricieuses qu'ils avaient adorées jusqu'alors; toutes ces divinités ne sont plus pour eux que des noms, mais des noms qui nomment quelque chose, quelque être inconnu. « Il n'y a qu'un être, bien que les poètes l'appellent de mille noms. » Bouddha lui-même, qui vint plus tard et qui ne fit que développer des tendances déjà existantes dans le brahmanisme, n'était pas athée, selon M. Max Müller. L'*adévisme* ne fut pour l'Inde, à quelques exceptions près, qu'une période de transition, et ce grand peuple la traversa pour s'élever plus haut. Pourtant quelle anxieté, quelle incertitude dans certains hymnes qui appartiennent sans doute à cette époque inquiète! Les poètes védiques y cessent de glorifier le ciel et l'aurore; ils ne celèbrent plus la vaillance d'Indra, ou la sagesse de Viçvakarman et de Prajâpati. « Ils vont, disent-ils eux-mêmes, comme enveloppés d'un brouillard et de paroles vides. » — « Mes oreilles s'évanouissent, dit un autre, mes yeux s'évanouissent, et aussi la lumière qui habite dans mon cœur; mon âme, avec ses aspirations lointaines, m'abandonne; que dirai-je? que penserai-je? » — « D'où vient cette création, et si elle est l'œuvre d'un créateur ou non, — celui qui contemple du haut du firmament, celui-là le sait. Peut-être lui-même ne le sait-il pas. » (Rig., X, 129.) Quelle profondeur dans ce dernier mot, et comme dès cette époque le problème de la création avait été sondé par l'esprit humain! Mais l'évolution d'idées qu'indiquent ces passages des hymnes se continue, s'achève dans les *Upanishads*, qui sont les dernières œuvres de la littérature védique et où toute la philosophie religieuse de la période védique se trouve condensée. Après avoir longtemps cherché, l'Hindou croit pouvoir s'écrier enfin : J'ai trouvé. M. Max Müller nous cite l'étonnant dialogue entre Prajâpati et Indra où ce dernier acquiert après un long effort la connaissance de ce « moi caché dans le cœur », de l'Atman, que Kant appellera le « moi nouménal ». Indra croit d'abord voir ce moi en apercevant son image dans l'eau, son corps couvert de vêtements brillants. Mais non; car, quand le corps souffre ou périt, l'Atman périrait. « Je ne vois rien de bon dans cette doctrine. » Ensuite Indra croit que l'Atman se révèle dans le rêve, dans cet état où l'esprit flotte en

proie à je ne sais quelle puissance invisible et oublie les douleurs de la vie. Mais non; car dans le rêve on pleure encore, on souffre encore. Alors l'Atman, le moi suprême, ne serait-ce pas l'homme endormi sans rêve, « reposant au repos parfait? » Ce fut toujours la grande tentation de l'Orient que de placer son idéal dans le repos, l'oubli, le sommeil profond et doux. Mais non, ce n'est pas encore l'Atman; « car celui qui dort ne se connaît pas, il ne peut pas dire : *Moi*; il ne connaît aucun des êtres qui sont, il est plongé dans le néant. Je ne vois rien de bon dans cette doctrine. » C'est après avoir franchi tous ces degrés successifs que la pensée hindoue arrive enfin à formuler ce qui lui paraît être tout ensemble la plus profonde réalité et le suprême idéal, l'Atman : c'est le moi sortant de son propre corps, s'affranchissant du plaisir et de la peine, prenant conscience de son éternité (*Upan.*, VIII, 7-12); c'est « l'être antique, insaisissable, enfoncé dans le mystère... plus petit que le petit, plus grand que le grand, caché dans le cœur de la créature. » (II, 12, 20.) Cet Atman, la « personne suprême », que le sage finit par percevoir en soi, qui fait le fond de nous-mêmes, c'est aussi le fond de tous les autres êtres; et ainsi l'*Atman*, le moi subjectif, est identique à *Brahma*, le moi objectif. Brahma est en nous, et nous sommes en toutes choses; les distinctions des êtres s'évanouissent, la nature et ses dieux rentrent dans Brahma, et Brahma est « l'éther même de notre cœur. » « Tu es cela, *tat twam* », tel est le mot de la vie et du monde entier. Se retrouver en toutes choses et sentir l'éternité de tout, voilà la religion suprême; ce sera la religion de Spinoza. « Il y a un penseur éternel qui pense des pensées non éternelles; un, il remplit les désirs de beaucoup... Le Brahma ne peut être atteint par la parole, par l'esprit, ni par l'œil. Il ne peut être saisi que par celui qui dit : IL EST. » Ce Brahma, en qui tout s'évanouit comme un rêve, « est la grande terreur, tel qu'une épée tirée »; mais il est aussi la joie suprême pour celui qui l'a une fois pénétré, il est l'apaisement du désir et de l'intelligence. « Qui le connaît devient immortel. »

Nous sommes enfin arrivés, avec M. Max Müller, « au terme du long voyage que nous avions entrepris. » Nous avons vu la religion hindoue se développer graduellement, cherchant à saisir l'infini sous ses formes les plus diverses, jusqu'à ce qu'enfin elle soit parvenue à le nommer de son nom le plus sublime, Brahma, l'éternel penseur, dont le monde n'est qu'une pensée fugitive. Maintenant les dieux sont morts; les sacrifices, les rites, les observances de toutes sortes sont devenus inutiles : le seul culte qui convienne à l'infini, c'est la méditation et le détachement. Tous les débris des premières

religions vont-ils donc disparaître? les temples élevés jadis tomberont-ils en poussière? Agni, Indra, tous ces noms lumineux seront-ils à jamais oubliés?

Nullement; et ici, suivant M. Max Müller, nous pouvons trouver dans l'histoire des religions de l'Inde une leçon pour nous, une leçon de tolérance et de largeur. Les brahmanes ont compris que, « comme l'homme grandit de l'enfance à la vieillesse, l'idée du divin doit grandir en nous du berceau à la tombe... Une religion qui ne peut vivre et grandir avec nous est une religion morte. » Les Hindous ont donc conservé dans la vie individuelle des périodes distinctes, des *açramas*, comme ils disent; dans les premiers açramas, le croyant invoque les dieux, leur offre des sacrifices, leur envoie ses prières; plus tard seulement, quand il a accompli jusqu'au bout ces devoirs naïfs et attiédi son âme au long contact des jeunes croyances, sa raison mûrie s'élève au-dessus des dieux, regarde enfin tous les sacrifices et les cérémonies comme des formes vaines, et ne cherche plus le culte que dans la science suprême, devenue pour lui la religion Védânta.

Ainsi, dans une même existence, diverses religions trouvent moyen de se superposer sans se détruire. Encore de nos jours, dans une famille de brahmanes, on voit le grand-père, arrivé au terme de l'évolution intellectuelle, regarder sans dédain son fils qui accomplit chaque jour ses devoirs sacrés et son petit-fils qui apprend par cœur les hymnes anciens. Toutes ces générations vivent en paix l'une à côté de l'autre. De même font les diverses castes dont chacune suit la croyance adaptée à la portée de son esprit. Tous adorent au fond un même dieu, mais ce dieu se fait accessible à chacun d'eux, s'abaisse jusqu'aux plus infimes. C'est que, dit M. Max Müller, « une religion qui veut être le trait d'union entre le sage et le pauvre d'esprit, entre les vieux et les jeunes, doit être souple, doit être haute, profonde et large; elle doit tout supporter et être ouverte à toutes les croyances et à toutes les espérances. » (P. 334.) Soyons donc tolérants, nous aussi, comme nos pères de l'Inde; ne nous indignons pas contre les superstitions au-dessus desquelles nous nous sommes élevés et qui nous ont servi de degrés pour parvenir où nous nous trouvons. Sachons découvrir ce qu'il y a de bon et de vrai dans tous les *credo* de l'humanité. Peut-être toutes les religions humaines, dégagées des légendes qui les altèrent, peuvent-elles aux esprits élevés fournir une religion vraiment complète; « peut-être leurs fondations les plus profondes, comme jadis les catacombes ou les cryptes de nos cathédrales, serviront-elles une fois encore d'asile à ceux qui, dans un *credo* ou dans l'autre, aspirent à quelque chose de meil-

leur, de plus pur, de plus vrai que ce qu'ils trouvent dans les rites, les offices, les sermons des temps où le hasard les a jetés. »

II

Le récent volume de M. Max Müller, dont nous venons de donner cette rapide esquisse, est vraiment digne de ce qu'on pouvait attendre du grand philologue : c'est la vue d'ensemble la plus complète que nous ayons sur le développement de la religion aux Indes ; tout est suggestif dans ce livre, même ce dont on pourrait quelquefois contester l'exactitude.

Parmi ce qui nous a paru à la fois le plus ingénieux et le plus contestable, nous citerons le paragraphe consacré à la divinité védique *Aditi*, l'un des noms de l'aurore. On a vu que M. Max Müller rapporte l'origine de la religion à l'idée d'infini; il croit trouver dans le Véda une confirmation inattendue de cette hypothèse. « Vous « serez surpris, dit-il, comme je l'ai été moi-même la première fois « que le fait s'est présenté à moi, quand je vous dirai qu'il y a réelle- « ment dans le Véda une divinité appelée l'Infini, Aditi. *Aditi* dérive « de *diti* et de la négation *a*. *Diti* est un dérivé régulier de la « racine *dâ* « (dyati), lier, d'où le participe *dita*, lié, et le substantif *diti*, « action « de lier » et « lien ». *Aditi* a donc signifié d'abord « qui est sans « lien, non enchaîné, non enfermé », d'où : « sans limites, infini, l'In- « fini. » — Cette étymologie nous semble très propre à montrer au contraire que l'idée d'infini n'est point primitive et que, lorsque les Hindous ont pour la première fois invoqué l'aurore sous le nom d'Aditi, ils étaient fort loin de penser au fini ou à l'infini. La nuit était pour eux une prison, le jour la délivrance. On sait qu'ils figuraient les journées sous l'image de vaches lumineuses qui sortent lentement de l'étable nocturne pour s'avancer à travers les prairies du ciel et de la terre. Ces vaches sont dérobées parfois, enfermées par des voleurs dans des cavernes sombres ; l'Aurore elle-même est retenue dans les abîmes du Rita : alors la nuit menace de régner sans fin ; mais les dieux se mettent en quête ; Indra arrive, délivre l'Aurore ; avec son aide, on retrouve les vaches mugissantes, qui, du fond des cavernes, appellent la liberté. Il me semble qu'en s'inspirant de ces antiques légendes il est facile de déterminer le sens primitif d'Aditi : c'est l'aurore qui, retenue on ne sait où, réussit tout à coup à faire tomber ses liens et, radieuse, apparaît dans le ciel grand ouvert ; délivrée, elle délivre tout, elle brise le cachot dans lequel la nuit avait plongé le monde. Aditi, c'est l'aurore libre et en même temps libératrice.

Par extension, ce sera la lumière immortelle et impérissable, que nulle puissance ne peut voiler ni cacher plus d'un jour, tandis que Diti signifiera ce qui est mortel, périssable, enchaîné dans les liens de la matière. Il semble que cette étymologie est bien simple et que de plus elle se trouve confirmée par les légendes auxquelles nous venons de faire allusion.

C'est à la partie purement philosophique du beau livre de M. Max Müller que nous adresserons nos principales objections. Parlons d'abord de ces chapitres où il refuse énergiquement de voir dans le fétichisme la religion primitive de l'humanité. Il donne du fétichisme une définition fort exacte philologiquement quand il dit que « c'est le respect superstitieux ressenti ou témoigné pour de véritables *brimborions*, sans titre apparent à une telle distinction. » Le malheur est que, parmi les philosophes qui ont placé la fétichisme à l'origine des religions, aucun n'a jamais pris ce mot dans le sens étroit et rigoureusement exact où le prend M. Max Müller ; ils entendent en outre par fétichisme ce que ce dernier en distingue avec soin sous le nom de *physiolâtrie*, ou culte rendu à des objets naturels autres que des brimborions, et de *zoolâtrie*, ou culte rendu aux animaux. Les réfutations de M. Max Müller n'atteignent donc pas réellement la doctrine qu'il veut réfuter et à laquelle il oppose sa théorie propre.

Pour élucider la question, nous laisserons entièrement de côté les mots mal définis, comme *fétichisme*. Au fond, le problème agité ici est des plus graves : il s'agit de savoir si la religion a une origine objective, si elle nous est donnée avec nos perceptions mêmes, si enfin elle a sa justification dans la nature de notre intelligence et du monde extérieur saisi par elle; ou au contraire si elle est sans réel fondement objectif, si elle naît d'une interprétation inexacte des phénomènes, si elle a été inventée par l'homme au lieu d'être fournie par les choses. En deux mots, la *religion* se ramène-t-elle à la *superstition*, ou au contraire la superstition n'est elle qu'un dérivé et une altération de la religion ?

Il est évident à notre époque que la croyance à tel ou tel dieu déterminé, Indra, Jupiter ou Jéhovah, est une superstition ; mais M. Max Müller emploie un moyen ingénieux pour sauver l'origine de ces croyances compromises ; suivant lui, la notion du divin (sous la forme de l'infini) aurait précédé celle des dieux. Les dieux ne seraient qu'une personnification postérieure de cette grande idée naturelle à l'homme ; nos ancêtres se sont agenouillés même avant de pouvoir nommer celui devant qui ils s'agenouillaient ; de nos jours encore, où nous finissons par reconnaître pour vains tous les noms qui ont été donnés au dieu inconnu, il nous est possible de

l'adorer en silence. La religion, qui a fait les dieux, peut leur survivre.

Presque à l'antipode de M. Max Müller se trouve son illustre compatriote M. Herbert Spencer, qui regarde les dieux comme de simples héros transfigurés par le souvenir, ramène la religion au culte des ancêtres, et ainsi nie d'une manière implicite que le sentiment du divin ou de l'infini nous soit fourni directement par les sens. Néanmoins tous deux, malgré de telles divergences, s'accordent à rejeter la théorie qui attribue la naissance des religions à l'étonnement que l'homme éprouve en face de certains phénomènes, au besoin d'explication qui le saisit et qui le pousse à placer derrière les choses des volontés semblables à la sienne.

D'après M. Max Müller, on ne peut comparer le sauvage à l'enfant qui prend sa poupée bien habillée pour un être vivant, qui frappe la porte à laquelle il s'est heurté ; le sauvage n'est pas aussi naïf. Il distingue parfaitement l'animé de l'inanimé. De même, d'après M. Herbert Spencer, l'homme primitif n'est pas, comme l'enfant moderne, occupé à demander le *pourquoi* de toutes choses : il accepte ce qu'il voit, comme fait l'animal ; il s'adapte spontanément au monde qui l'entoure ; l'étonnement est au-dessus de lui. Accoutumé à la régularité de la nature, il attend patiemment la succession des phénomènes qu'il a déjà observés : l'habitude étouffe chez lui l'intelligence.

La thèse soutenue à la fois, et dans un but tout opposé, par MM. Max Müller et Herbert Spencer, nous semble difficile à défendre longtemps. Le premier point ici, c'est de savoir si la distinction entre les choses animées et inanimées est bien nette chez l'homme primitif; si tous les objets de la nature sont rangés par lui en deux classes distinctes, sans confusion possible. Or ceci nous semble vraiment insoutenable. Comment distinguer ce qui dort de ce qui est inanimé ? Perpétuellement, les objets inertes offrent l'apparence de la vie, et les objets vivants de l'inertie. Je me rappelle la surprise d'un très jeune chat le jour où il vit, par une tempête, toutes les feuilles mortes se lever autour de lui et se mettre à courir; il se sauva d'abord, puis il revint, poursuivit les feuilles ; il les sentait, les palpait. Ajoutons que les animaux et les sauvages sont très lents à revenir de leurs erreurs, gardent même longtemps un sentiment de défiance envers ce qui les a trompés : un chien, rentrant le soir à la maison, aperçut à une place inaccoutumée un tonneau vide ; il eut une peur extrême, aboya longtemps; au jour seulement, il osa approcher assez près de l'objet de son épouvante, l'examina, tourna autour et finit, comme les grenouilles de La Fontaine, par reconnaître que ce soliveau était inoffensif. Si le tonneau en question

avait disparu pendant la nuit, le chien eût évidemment gardé le souvenir d'un être redoutable aperçu la veille dans la cour. Un singe à qui je laissai un mouton en carton pendant toute une journée ne put jamais se persuader entièrement qu'il était inanimé ; je crois pourtant que cette persuasion fût venue à la fin, car le singe commençait à lui arracher les poils et à le traiter un peu trop familièrement ; mais la nature nous laisse rarement la possibilité d'un aussi long tête-à-tête avec les objets qui nous épouvantent. La nuit surtout, tout se transforme, tout s'anime : un simple frisson du vent suffit pour faire tout palpiter : c'est la nuit que les bêtes fauves se mettent en quête de leur proie : une foule d'êtres mystérieux et redoutables semblent se réveiller de leurs engourdissements du jour. L'imagination la plus calme crée du fantastique. Une nuit que je me promenais au bord de la mer, je vis distinctement une bête gigantesque se mouvoir à quelque distance : c'était un rocher parfaitement immobile au milieu des autres; mais les flots qui tour à tour le couvraient et le découvraient en partie lui prêtaient leur mouvement à mes yeux [1]. Que de choses dans la nature empruntent ainsi au milieu, au vent, à une lumière plus ou moins incertaine l'apparence de la vie [2]! D'autres, qui ont l'air inertes, vivent

1. M. H. Russel, le célèbre explorateur des Pyrénées, remarque aussi des effets fantastiques que produisent les rayons lunaires dans les montagnes. « A mesure que la lumière remplaçait l'ombre sur la face ou aux angles des rochers, dit-il dans le récit d'une ascension au pic d'Eristé, ils avaient tellement l'air de remuer que plus d'une fois je les pris pour des ours. Aussi j'avais mon revolver chargé à côté de mon sac. » Le même explorateur remarque aussi les transformations étonnantes que subissent les objets de la nature dans le passage du jour à la nuit ou de la nuit au jour : à l'aube, il se fait une sorte de tressaillement universel qui semble tout animer : « Le bruit de la cascade voisine changeait souvent : à l'aube, après avoir gémi et tonné tour à tour, elle se mit à gronder. Car, le matin, dans les montagnes, les sons grandissent, ils enflent, et les torrents surtout élèvent la voix comme s'ils s'impatientaient. A l'arrivée du jour l'air devient plus sonore, et on entend de bien plus loin. Ce phénomène étrange me frappe toujours, mais je n'en comprends pas la cause. » (*Club alpin*, année 1877.)

2. M. Spencer reconnaît lui-même que tout tend dans la nature à suggérer l'idée de changements de substance, de métamorphoses merveilleuses ; les œufs, chose inanimée, deviennent oiseaux ou insectes ; la chair morte se change en vers vivants ; une effigie, sous l'influence du souvenir qui en ranime les traits, semble respirer et revivre. Ces idées, qui suppriment toute différence profonde entre l'animé et l'inanimé, sont maintenant encore ancrées dans les esprits : un homme d'une éducation distinguée me soutenait un jour fort sérieusement que certaines sources pétrifiantes des Pyrénées ont la propriété de changer en serpents les bâtons qu'on y plante. Pour celui qui s'imagine ainsi qu'un bout de bois peut devenir un serpent, quoi d'étonnant à penser que le bois vit (même le bois mort), que la source vit (surtout les sources de propriétés si merveilleuses), que la montagne vit? Tout s'anime à ses yeux et se revêt d'un pouvoir magique.

réellement : tel est l'arbre, où circule une vie si intense et si silencieuse. L'animal n'observe pas assez pour voir les plantes grandir, la sève monter; mais quel ne dut pas être l'étonnement de l'homme lorsqu'il remarqua que les racines des arbres s'enfonçaient jusque dans le roc, que leurs troncs faisaient craquer toute entrave, qu'ils s'élevaient d'année en année, et que leur pleine vigueur commençait avec sa vieillesse! La végétation de la forêt est une vie, mais si différente de la nôtre, qu'elle devait naturellement inspirer l'étonnement, le respect à nos ancêtres [1]. D'ailleurs le sentiment qui porte l'animal et l'homme primitif à animer tout ce qui les entoure leur fait douer d'activité et de volonté même de simples instruments inertes qu'ils devraient connaître pour tels : l'Australien adore et couronne de fleurs le fusil du blanc, qu'il supplie de ne pas le tuer; le lion mord la flèche qui le frappe, il va même jusqu'à mordre la pierre sur laquelle est venue frapper une balle partie à son adresse ; le combattant s'acharne souvent non-seulement contre ses ennemis, mais contre tout ce qui leur appartient : il semble que quelque chose d'eux a passé à ce qu'ils possédaient. L'instrument apparaît toujours comme une sorte de complice : rien de plus difficile à se figurer que l'indifférence de la nature. Ajoutons que, lorsqu'ils ont constaté une propriété particulière dans un certain objet, l'animal et l'homme primitif ont de la peine à étendre cette propriété à tous les objets du même genre : un jour que je faisais courir un jeune chat, comme un petit chien, après une boule de bois que je lui lançais, la boule vint à le blesser; il cria, je l'apaisai, puis je voulus recommencer le jeu; il courut volontiers après les pierres les plus grosses que je jetai, mais il refusa obstinément de courir de nouveau après la boule. Ainsi c'était bien à la boule seule qu'il avait attaché la propriété de blesser; il la regardait peut-être de mauvais œil ; peut-être la considérait-il comme un être méchant, qui ne se prêtait pas au jeu; faute de généraliser

1. On sait comment M. Spencer explique le culte des arbres : tantôt c'est le culte des âmes des morts paraissant pour une raison ou pour une autre s'y être fixés ; tantôt il provient d'une légende mal comprise : une tribu sortie des forêts, *venue des arbres*, finit par croire qu'elle est réellement née des arbres, qu'elle a des arbres pour ancêtres. Tout cela nous paraît un peu artificiel. Un grand arbre est par lui-même vénérable ; je ne sais quelle « horreur sacrée » est répandue dans les grandes forêts : d'ailleurs, comme nous le remarquions tout à l'heure, la nuit, l'obscurité entre pour une notable part dans la formation des religions; or la forêt, c'est la nuit éternelle, avec son imprévu, ses frissons, le gémissement du vent dans les branches, qui semble une voix, le cri des bêtes fauves, qu'on dirait quelquefois sortir des arbres eux-mêmes. Rappelons encore que la sève de certains arbres, lorsqu'elle s'épanche d'une blessure, a la couleur du sang, d'autres fois la couleur et presque le goût du lait.

suffisamment son induction, il avait créé une sorte de fétiche qu'il n'adorait pas sans doute, mais qu'il craignait, ce qui est déjà quelque chose [1]. En somme, nous croyons que la nature, pour les animaux et les sauvages, comme pour les très jeunes enfants, est absolument le contraire de ce qu'elle apparaît de nos jours à l'œil du savant : ce n'est pas un milieu froid et neutre où l'homme seul a un but et plie tout à ce but, un cabinet de physique où il n'y a que des instruments inertes et une seule pensée pour s'en servir ; loin de là : les peuples primitifs se croient dans un milieu vivant et mouvant, ils devinent des intentions dans chaque phénomène ; des amis ou des ennemis les entourent ; la lutte de la vie devient une bataille en règle avec des alliés imaginaires contre des adversaires souvent trop réels. Auguste Comte voyait avec raison dans cet état d'esprit « l'équivalent réel d'une sorte d'hallucination permanente. » Comment des intelligences primitives pourraient-elles comprendre l'unité de la nature, qui exclut dans les phénomènes toute individualité, toute indépendance? Les savants eux-mêmes sont aujourd'hui fort embarrassés de dire où l'inanimé devient animé ; comment les hommes d'autrefois auraient-ils pu connaître où l'animé devenait inanimé, où mourait la vie? Et vivre, pour eux, c'était avoir des désirs, des intentions bonnes ou mauvaises. Il ne faut donc pas craindre, avec M. Max Müller, de prêter des « enfantillages » aux peuples primitifs ; il faut bien plutôt éviter de leur attribuer des distinctions raffinées qui d'ailleurs n'ont rien d'absolu et semblent bien souvent en contradiction avec les faits. L'enfant et le sauvage doivent s'accorder à projeter dans la nature une volonté analogue à celle qu'ils sentent en eux-mêmes ; ils doivent pour ainsi dire *humaniser* la nature.

De là à la diviniser il n'y a qu'un pas. Une fois admis en effet que la nature est peuplée d'êtres animés, qu'elle vit et veut, on ne tardera pas à reconnaître dans certains grands phénomènes la ma-

1. M. Spencer lui-même admet chez les sauvages une certaine inaptitude à généraliser, ce qui a paru un paradoxe et est peut-être une vérité importante à noter. Si les intelligences primitives, comme l'a remarqué entre autres M. Taine, sont très promptes à saisir les ressemblances superficielles des objets, ce n'est pas toujours un signe de véritable perspicacité, car la ressemblance aperçue entre deux sensations peut s'expliquer moins par la généralisation de l'intelligence que par une sorte de généralité des sensations mêmes ; que deux sensations soient analogues ou indistinctes, elles se fondront naturellement sans que l'intelligence y soit pour rien. De là le peu de portée de beaucoup d'exemples tirés du langage. La vraie généralisation semble surtout consister dans la réduction des faits en lois, c'est-à-dire dans l'abstraction réfléchie des différences, dans la conscience du déterminisme qui lie les choses et qui précisément échappe si souvent aux sauvages et aux animaux.

nifestation d'une volonté beaucoup plus puissante que celle des hommes, conséquemment plus redoutable et plus digne de respect. Mais ici on va nous arrêter en nous faisant observer avec M. Spencer que les phénomènes les plus importants de la nature, entre autres le lever et le coucher du soleil, sont précisément ceux qui ont dû frapper le moins l'homme primitif; il n'y voyait rien d'*extraordinaire*, puisque cela arrive tous les jours; il n'éprouvait donc en face d'eux ni étonnement, ni admiration, ni respect. Cet argument, fort ingénieux, nous semble aussi un peu sophistique; si on le poussait jusqu'au bout, il reviendrait à soutenir qu'il n'y a rien dans la nature d'inattendu, rien qui rompe les associations d'idées préconçues, rien qui semble manifester l'intervention subite de volontés très puissantes. Or, tout au contraire, la nature est à notre égard pleine de surprises et de terreurs. La journée était belle; tout d'un coup, les nuages s'assemblent, le tonnerre éclate. On sait le tremblement qui saisit les animaux au bruit du tonnerre; dans les montagnes surtout, les roulements qui se répercutent leur causent une terreur indicible; les troupeaux de bœufs sont affolés, se perdent souvent en se jetant tête baissée dans les précipices : c'est à grand'peine que la présence et les exhortations du berger réussissent à maintenir le troupeau dans le calme; probablement, les animaux voient en lui un ami puissant capable de les protéger contre cet être terrible que les Hindous appelaient le « hurleur ». Si les animaux tremblent ainsi devant la foudre, il est bien invraisemblable que l'homme n'y voie rien que de normal et d'ordinaire; de même pour l'ouragan, qui semble une respiration immense, un souffle haletant. De même pour la tempête. On connaît le proverbe basque : « Si tu veux apprendre à prier va sur mer; » c'est que tout homme qui se sent aux mains d'un ennemi tout puissant est porté à demander grâce. Qu'alors au moment même de la tempête ou de l'orage, le calme se produise tout à coup, que le soleil reparaisse comme une grande figure souriante, chassant les nuages avec ses « flèches d'or », victorieux en se montrant, ne semblera-t-il pas un auxiliaire bienfaisant? ne l'accueillera-t-on pas avec des cris de joie et d'enthousiasme? Sans cesse la nature nous montre ainsi des changements de décors imprévus, des coups de théâtre qui ne peuvent pas ne pas nous faire croire qu'un drame se joue, dont les astres et les éléments sont les vivants acteurs. Les éclipses de soleil, les simples phases de la lune sont bien faites pour étonner ceux mêmes que MM. Herbert Spencer et Max Müller déclarent incapables d'étonnement. Remarquons que la seule vue des astres, la nuit, provoque la plus vive admiration chez celui que le sommeil sous un abri n'y a pas habitué; je me rappelle encore ma

surprise d'enfant lorsque, veillant pour la première fois un soir, je levai par pur hasard les yeux en haut et aperçus le ciel étincelant d'étoiles : c'est une des choses qui m'ont le plus frappé dans ma vie [1]. En somme la terre et surtout le ciel réservent sans cesse aux hommes des impressions nouvelles, capables de raviver les imaginations les plus pauvres et d'exciter tous les sentiments de l'âme humaine : crainte, respect, reconnaissance. Avec ces trois éléments, nous pouvons facilement composer le sentiment religieux. — Mais, objectera M. Max Müller, pour donner un objet au sentiment religieux, il faut l'idée du *surnaturel;* d'où tenez-vous cette idée ? — Nous répondrons qu'encore une fois la notion la plus primitive est bien plutôt celle du surnaturel que du naturel [2]. Un phénomène *naturel!* voilà une idée presque moderne; cela veut dire un phénomène tombant sous des lois fixes, enserré dans un ensemble d'autres phénomènes, formant avec eux un tout régulier; quelle conception complexe et au-dessus de la portée d'une intelligence primitive ! Ce que nous appelons un miracle est une chose toute naturelle pour un sauvage, il en observe à tous moments. Cela ne le choque pas plus qu'un vrai philosophe n'est choqué d'un paradoxe; il ne connaît pas assez les lois de la nature, il ne les sait pas assez universelles, pour refuser d'admettre une dérogation à ces lois. Le miracle est simplement pour lui le signe d'une puissance comme la sienne, mais agissant par des voies à lui inconnues et produisant des effets

1. Rappelons à ce propos que, d'après Wuttke, J.-G. Müller et Schultze, le culte de la lune et des astres nocturnes aurait précédé celui du soleil, contrairement aux opinions admises jusqu'ici. Les phases de la lune étaient très-propres à frapper les peuples primitifs, et elles durent éveiller de très-bonne heure leur attention. Toutefois il faut se garder en ces questions de généraliser trop vite et de croire que l'évolution de la pensée humaine a suivi partout la même voie. Les milieux sont trop différents pour n'avoir pas dès l'origine varié à l'infini les conceptions religieuses. En Afrique, par exemple, il est évident *à priori* que le soleil ne possède pas tous les caractères d'une divinité ; il ne se fait jamais désirer ni regretter, comme dans les pays du Nord; il est plutôt malfaisant que bienfaisant; aussi les Africains adoreront-ils de préférence la lune et les astres nocturnes dont la douce lumière éclaire saus brûler, rafraîchit, délasse du jour. La lune sera considérée par eux comme un être mâle et tout-puissant, dont le soleil est la femelle. C'est surtout lorsque morte à son dernier quartier et disparue de l'horizon, la lune y remonte soudain pour recommencer ses phases, qu'elle sera saluée et fêtée par des cris et des danses. Les noirs du Congo verront même en elle un symbole de l'immortalité (M. Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, p. 148). Au contraire, l'Amérique a été le centre du culte du soleil. En général, il semble que l'agriculture ait dû amener le triomphe de ce dernier culte sur celui de la lune; car le laboureur a plus besoin du soleil que le chasseur ou le guerrier. Selon M. J.-G. Müller, les races sauvages et guerrières ont de préférence adoré la lune.

2. Ici nous nous retrouvons d'accord avec M. Spencer contre M. Max Müller.

plus grands qu'il ne pourrait en produire. Ces effets sont-ils *infiniment* plus grands? Ceci n'entre pas en question : il suffit qu'ils le dépassent pour le faire s'incliner et adorer. Si nos ancêtres ont adoré l'aurore, nous ne croyons pas avec M. Max Müller que ce soit parce que, en « ouvrant les portes du ciel », elle semblait ouvrir au regard un accès sur l'infini devenu visible. Nous n'admettrions guère plus avec M. Spencer que le culte des astres se ramène à une méprise de nom, ne soit qu'une branche du culte des ancêtres, et qu'on ait simplement enveloppé dans la même adoration l'âme d'un ancêtre appelé métaphoriquement le soleil et l'astre qui portait le même nom. Il nous semble qu'on peut fort bien révérer le soleil et les astres pour eux-mêmes.

En résumé, la conception la plus simple, la plus primitive que l'homme puisse se former de la nature, c'est d'y voir non pas des phénomènes dépendant les uns des autres, mais des volontés plus ou moins indépendantes; le déterminisme scientifique ne devait être qu'une conception postérieure, incapable de venir d'abord à la pensée de l'homme; le monde étant ainsi conçu comme un ensemble de volontés, l'homme a *qualifié* ces volontés selon la manière dont elles se conduisaient envers lui. « La lune est méchante ce soir, me disait un enfant; elle ne veut pas se montrer. » L'homme primitif a dit aussi que l'ouragan était méchant, le tonnerre méchant, etc., tandis que le soleil, la lune, le feu étaient essentiellement bons et bienfaisants. Maintenant, voici des volontés tantôt bonnes, tantôt méchantes, armées d'une puissance supérieure et irrésistible, faciles d'ailleurs à irriter, promptes à la vengeance, comme l'est l'homme lui-même : ne sont-ce pas là des dieux, et que faut-il de plus? Et si nous avons les dieux, n'avons-nous pas la religion même [1]?

1. Nous accorderons volontiers à M. Spencer que le culte des ancêtres a eu sa part dans la formation des croyances humaines; on a déifié des héros non seulement après leur mort, mais de leur vivant même. Seulement pourquoi ramener à ce seul principe quelque chose d'aussi complexe que les religions? pourquoi vouloir le retrouver en tout, là même où aucun fait positif ne semble y autoriser?

M. Spencer essaye de prouver par un petit nombre d'exemples que le culte des morts existe chez des peuplades très abruties, où l'on n'a pas remarqué d'autre religion, d'où il en conclut que le culte des morts est antérieur à tout autre culte. Quand cela serait vrai, il ne s'ensuivrait nullement que tous les autres cultes en proviennent. La religion des dieux et celle des morts ont très bien pu se développer à part l'une de l'autre, celle-ci plus vite, celle-là plus lentement. La mort est un fait tellement fréquent et brutal qu'il s'impose de bonne heure à l'attention des peuples primitifs; l'idée de la sépulture se retrouve en germe jusque chez les animaux : n'a-t-on pas vu souvent, après leurs batailles, les fourmis remporter les cadavres de leurs soldats? Mais de ce que l'intelligence des hommes a dû être nécessairement portée de ce côté

Selon M. Max Müller, il faut encore un autre élément pour constituer la religion : il faut le sentiment de l'infini, sentiment qui nous est fourni directement par les sens. A vrai dire, la théorie de M. Max Müller nous paraît reposer sur une véritable confusion. Autre chose, le sentiment du *relatif*, autre chose le sentiment de l'*infini*; qu'il y ait des objets très grands, des objets très petits, que chacun soit

faut-il en conclure que c'est la seule direction où elle se soit jamais engagée? En règle générale, pour faire un dieu, il faudrait, suivant M. Spencer : 1° un mort; 2° la conception du « double d'un mort », c'est-à-dire d'un esprit; 3° la croyance que cet esprit peut prendre pour siège non seulement le corps qu'il occupait précédemment, mais un autre corps, une effigie inanimée, bien plus un arbre, une pierre, etc. Ce n'est pas chose si compliquée que d'imaginer un dieu; il n'y a même pas besoin pour cela d'avoir appris à distinguer les esprits des corps et de faire à son insu de la métaphysique. Que la foudre tombe trois fois de suite à un mois de distance sur la hutte d'un de ces indigènes abrutis dont parle M. Spencer, il reconnaîtra aisément que le tonnerre lui *veut* du mal, et il n'aura nul besoin de placer en lui quelque esprit échappé d'un corps pour se mettre à le vénérer et à le conjurer. Autre exemple : qu'un lion ou quelque autre animal féroce vienne s'établir dans le pays de nos sauvages et fasse force dégâts dans leurs troupeaux : on le poursuit, mais, pour une raison ou pour une autre, aucun trait ne l'atteint; c'est sans doute qu'il est invulnérable; il devient de plus en plus audacieux et terrible; il disparaît pendant plusieurs semaines : on ne sait pas où il est allé; il reparaît soudain : on ne sait pas d'où il vient; il se moque toujours des chasseurs, montrant cette majesté que prennent par moments les bêtes fauves dans la pleine conscience de leur force. Voilà un véritable dieu : qu'y a-t-il donc besoin d'aller chercher la religion des ancêtres pour expliquer la zoolâtrie? On sait le culte dont les chevaux importés en Amérique par les Espagnols, furent l'objet de la part des indigènes : selon Prescott, ceux-ci aimaient mieux attribuer aux chevaux qu'aux Espagnols eux-mêmes, l'invention des armes à feu; c'est que les Espagnols étaient des hommes comme eux, on voyait mieux leur mesure; au contraire, un animal inconnu paraissait armé d'un pouvoir indéfini. Les hommes n'adorent que ce qu'ils ne connaissent pas assez. C'est pour cela que, quoi qu'en dise M. Spencer, la nature, si longtemps mal connue, nous paraît avoir offert à la religion un aliment beaucoup plus large et plus inépuisable que l'humanité.

Au fond, la véritable confirmation que M. Spencer croit trouver de sa doctrine, c'est la façon même dont il la systématise; elle est pour lui un exemple de plus de la loi universelle de l'évolution. En cette doctrine, tout se ramène à l'unité, tout s'absorbe dans une même croyance « homogène », celle d'une puissance plus ou moins vague exercée par les esprits des morts; cette croyance, une fois donnée, passe par toute une série d'intégrations et de différenciations, et devient finalement la croyance en l'action régulière d'une puissance inconnue universelle (p. 579). M. Spencer nous paraît avoir raison de chercher la croyance une, « homogène », d'où proviennent toutes les autres par voie d'évolution; une telle recherche est digne d'un aussi grand esprit. Mais la formule qu'il donne de cette croyance nous paraît tout à fait étroite et insuffisante : si l'on veut découvrir une idée qui domine à la fois le culte des morts et le culte des dieux, on la trouvera dans cette persuasion naturelle à l'homme que rien n'est absolument ni définitivement inanimé, que tout vit ou revit, conséquemment a des intentions et des volontés. Encore une fois, l'homme a deifié la nature, comme il a immortalisé ses ancêtres, par cette seule raison que, pour un être vivant et voulant, ce qu'il y a de plus difficile à comprendre, c'est le déterminisme et la mort.

même grand ou petit selon le terme de comparaison, voilà ce que nous disent les sens; mais si la raison subtile d'un savant moderne ne leur souffle rien, ils n'en diront certainement pas davantage. M. Max Müller semble croire que la perception de l'espace nous fournit directement la perception de l'infini; mais cela est contraire à toutes les données historiques. L'infinité de l'espace est une idée à laquelle ne se sont élevés qu'assez tard les seuls métaphysiciens. L'horizon paraît sphérique et borné: l'enfant s'imagine toujours qu'il ira au bout de l'horizon, qu'il touchera du doigt le point où s'abaisse le dôme céleste; les anciens se figuraient le ciel comme une voûte de cristal semée de points lumineux. Pour nous, à qui l'on a dit dès l'enfance que les astres sont des mondes plus grands que notre terre, séparés de nous par une distance au-dessus de l'imagination, la vue du ciel éveille par une association nécessaire l'idée de l'incommensurable et de l'infini; il ne faut pas juger par analogie de ce qui se passe dans l'esprit de l'homme primitif lorsqu'il lève les yeux là-haut. Ce dernier n'a pas du tout l'idée que son regard puisse s'affaiblir, s'éteindre par impuissance à un certain point du ciel, à une voûte toujours la même, et que cependant il y ait encore quelque chose au delà; par habitude, nous plaçons toujours la fin du monde aux extrémités de nos rayons visuels, qui forment une sphère apparente et immobile. Nous avons de la peine à comprendre que l'espace céleste soit infiniment plus grand que le monde visible. Nous ne penserons pas davantage que des objets puissent nous dépasser en quelque sorte par leur petitesse; la divisibilité à l'infini, où M. Max Müller voit une évidence pour les sens, est le résultat du raisonnement le plus abstrait; naturellement, nous sommes portés à croire que la nature s'arrête où nous nous arrêtons, c'est-à-dire à l'atome visuel, au *minimum visibile*. En général, l'homme primitif s'inquiète fort peu de l'infinité de la nature; il a bientôt fait de se tailler un monde à sa mesure et de s'y enfermer. Cette « souffrance de l'invisible » dont parle M. Max Müller est un mal tout moderne, qui, au lieu de provoquer l'idée de l'infini, est au contraire le produit tardif de cette idée acquise à force de raisonnement et de science; loin de marquer l'origine des religions, la « souffrance de l'inconnu » en marque peut-être l'insuffisance, elle en annonce la fin. L'homme primitif ne souffre guère que du monde visible; c'est là qu'il trouve pour son activité physique et intellectuelle un objet plus que suffisant : ses dieux, il ne va pas les chercher bien loin; il les rencontre pour ainsi dire sous sa main, il croit les toucher du doigt, il vit en société avec eux. Ils lui sont d'autant plus redoutables qu'ils sont plus voisins de lui. Pour ces intelligences encore grossières, la gran-

deur des dieux ne se mesure pas à leur infinité intrinsèque, mais à la puissance de leur action sur nous; si le ciel avec ses soleils ne nous éclairait ni ne nous réchauffait, ce ne serait pas le Père universel, le *Dyaush-pitâ*, le Ζεύς, le *Jupiter*. Nous ne voulons pas dire avec Feuerbach que la religion ait simplement sa racine dans l'intérêt grossier, dans l'égoïsme brutal; en ses relations avec les dieux comme avec ses semblables, l'homme est moitié égoïste, moitié altruiste : ce que nous maintenons, c'est que l'homme n'est pas rationaliste à la façon de M. Max Müller, que la notion de l'infini se développe indépendamment de la foi religieuse, bien plus qu'elle ne tarde pas à entrer en lutte avec celle-ci et à la dissoudre. Lorsque, par le progrès de la pensée humaine, le monde en vient à être conçu comme infini, il déborde les dieux, il les dépasse. C'est ce qui s'est produit en Grèce au temps de Démocrite et d'Epicure. La religion proprement dite veut un monde borné : on n'élève pas de temples à l'infini pour l'y loger. M. Max Müller loue les Hindous de s'en être tenus à l'*adévisme;* est-ce bien à l'idée de l'infini qu'ils doivent cette sagesse, si c'en est une; et cette idée, si elle eût été seule présente à leur pensée, ne les aurait-elle pas menés aisément jusqu'à l'*athéisme?* Lorsqu'on apprend à voir se dérouler sans fin et sans un temps d'arrêt la chaîne éternelle des phénomènes, on n'espère plus modifier par une prière ce déterminisme inflexible; on se contente de le contempler par la pensée ou d'y entrer soi-même par l'action. La religion se fond dans la science ou dans la morale. Il reste, il est vrai, une hypothèse suprême à laquelle on peut se rattacher : on peut essayer de diviniser l'infini, de lui prêter, à la manière des brahmanes, des bouddhistes anciens ou modernes, des Schopenhauer et des Hartmann, une mystérieuse unité d'essence; la prière alors expire en méditation, en extase, en un bercement monotone de la pensée au mouvement du monde phénoménal : c'est la religion du *monisme*. Mais cette religion dernière ne provient pas de l'idée de l'infini; elle s'y ajoute simplement : on cède encore à un besoin de personnifier, d'individualiser l'infini, tant l'homme veut à toute force projeter sa propre personne dans le monde! On donne une âme à ce grand corps qu'on appelle la nature, on en fait quelque chose de semblable à notre organisme : n'est-ce pas là un dernier anthropomorphisme?

III

Ce qui semble ressortir de ces considérations sur l'origine des religions, c'est que, contrairement à la pensée de M. Max Müller,

elles n'ont pas de fondement objectif : on ne peut pas trouver dans la nature extérieure de raison qui les justifie; et, d'autre part, elles ne sont pas non plus le produit de quelque *faculté* ou *virtualité* intérieure de l'*infini* : car nulle part dans la formation des religions nous n'avons pu constater l'action d'une telle faculté, et, si elle existait, elle agirait plutôt comme dissolvant. L'explication des religions apparaît ainsi comme tout le contraire de leur justification : faire leur histoire, c'est faire leur critique. Quand on veut approcher du point d'appui qu'elles semblaient avoir dans la réalité, on voit ce point reculer peu à peu, puis disparaître, comme lorsqu'on approche du lieu où paraissait se poser l'arc-en-ciel; on croyait trouver dans la religion un lien puissant capable de rattacher le ciel à la terre, un gage d'alliance et d'espérance : ce n'est qu'un jeu de lumière fugitif, un effet d'optique que la science corrige en l'expliquant. Les religions sont en dehors et à côté de la raison. La superstition, au sens strict du mot, est leur véritable origine, et ce n'est pas sans raison que Lucrèce identifiait ces deux choses : *relligio*, *superstitio*. Assister à la naissance d'une religion, c'est simplement voir comment une erreur peut entrer dans l'esprit humain, se souder à d'autres erreurs ou à des vérités incomplètes, faire corps avec elles, puis se subordonner peu à peu toutes les autres vérités contenues dans l'âme humaine, jusqu'à ce qu'enfin on en vienne à rechercher son origine et qu'on trouve simplement une induction trop rapide ou incomplète, une illusion des sens, une tromperie de la nature, un mirage, un rien.

S'il en est ainsi, que devient ce respect profond des religions, professé par les Max Müller, les Matthew Arnold, les Renan, les Spencer eux-mêmes? La foi, disait profondément Héraclite, est une « maladie sacrée », ἱερὰ νόσος; pour nous autres modernes, il n'est plus de maladie sacrée, il n'en est plus dont on ne veuille se délivrer et guérir. Guérir de la religion, ou tout au moins des religions! Combien nous voici loin des conclusions de M. Max Müller, qui verrait presque un exemple à suivre dans les castes établies par les Hindous entre les intelligences comme entre les classes, dans les périodes régulières ou açramas par lesquels ils obligeaient l'esprit de passer, dans le luxe de religions dont ils surchargeaient l'esprit des peuples! Pour eux, l'erreur traditionnelle devenait sacrée et vénérable; elle était digne de primer la vérité, du moins chez les intelligences non privilégiées; il fallait d'abord tromper, afin d'initier plus tard; il fallait mettre un bandeau sur les yeux afin de pouvoir le faire tomber. L'esprit moderne a des tendances bien contraires; il aime à faire profiter les générations qui viennent de toutes les vérités acquises

par les générations qui s'en vont, sans faux respect ni ménagement pour les erreurs remplacées; il ne lui suffit pas que la lumière entre par quelque fissure secrète, il ouvre portes et fenêtres pour la répandre plus largement. Je ne vois pas, je l'avoue, en quoi l'absurdité des uns peut être utile à la rectitude d'esprit des autres; en quoi il serait nécessaire de commencer par penser faux pour arriver à penser juste, et de faire partir l'esprit de plus bas pour le faire arriver plus haut. Si les contes de fées sont bons pour les enfants, du moins a-t-on soin qu'ils ne les prennent pas trop au sérieux. Ne prenons pas non plus au sérieux les religions vieillies, ne les regardons pas avec trop de complaisance et de tendresse; si elles peuvent être encore pour nous un objet d'admiration quand nous les replaçons par la pensée dans le milieu où elles ont pris naissance, qu'il n'en soit plus ainsi lorsqu'elles cherchent à se perpétuer dans le milieu moderne qui n'est plus fait pour elles; respectables dans le lointain des âges où elles ont vécu, elles ressemblent à ces globes perdus dans le ciel qui étaient des astres autrefois; maintenant éteints, ils peuvent parfois cacher à nos yeux le vrai soleil : sachons regarder plus loin qu'eux.

Nous avons dit que les religions avaient pour origine la superstition, étaient des superstitions systématisées et organisées. Nous ajouterons que, pour nous, la superstition consiste dans une induction scientifique mal menée, dans un effort infructueux de la raison; nous ne voudrions pas qu'on entendît par là la simple fantaisie de l'imagination, et qu'on crût que, selon nous, les religions ont leur principe dans une sorte de jeu de hasard de l'esprit. Combien de fois a-t-on attribué ainsi la naissance des religions à un prétendu besoin du merveilleux, de l'extraordinaire, qui saisit les peuples jeunes comme les enfants! C'est là une explication bien artificielle d'une tendance plus naturelle et plus profonde. A vrai dire, ce que les peuples primitifs ont cherché en imaginant les diverses religions, c'était tout simplement une explication, et l'explication la moins étonnante, la plus conforme à leur intelligence encore grossière, la plus rationnelle *pour eux*. Il était infiniment moins merveilleux pour un ancien de supposer le tonnerre lancé par la main de Rudra ou de Jupiter que de le croire produit par une certaine force appelée électricité; le mythe était une explication beaucoup plus satisfaisante; c'était ce qu'on pouvait trouver de plus plausible, étant donné le milieu intellectuel d'alors. Si donc la science consiste à lier les choses entre elles, on peut dire que Jupiter ou Jéhovah étaient des essais de conceptions scientifiques. C'est maintenant qu'ils ne le sont plus, parce qu'on a découvert des forces naturelles et régulières qui ren-

dent leur action inutile. Quand une besogne se fait toute seule, on doit renvoyer l'employé par qui on la faisait faire; mais il faut se garder de dire qu'il ne servait à rien auparavant, qu'il était là par caprice ou par faveur. Si nos dieux ne semblent plus maintenant que des dieux honoraires, il en était tout autrement jadis. Encore une fois, les religions ne sont pas l'œuvre du caprice; elles correspondent à cette tendance invincible qui porte l'homme, comme parfois l'animal lui-même, à se rendre compte de tout ce qu'il voit, à se traduire le monde à soi-même. La religion est la science naissante.

Cette science enfantine a commencé par résoudre des problèmes purement physiques : le problème même de la vie et de la mort ne lui est d'abord apparu que sous sa forme physique, et elle l'a résolu, comme l'a montré M. Spencer, par des inductions tirées du sommeil, de la léthargie et du rêve. C'est seulement plus tard que la pensée humaine, emportée dans un voyage sans terme, dans une de ces migrations qui jetaient au loin les peuples primitifs, après avoir traversé tout l'espace visible et franchi son propre horizon intellectuel, est arrivée devant cet océan de l'infini qu'elle ne pouvait sonder même du regard. L'infini a été pour elle une découverte, comme l'était la mer pour les peuples venus des plaines ou des montagnes. De même que, pour l'œil qui commence à voir, les divers plans de l'espace sont indistincts et également rapprochés; que c'est le toucher qui peu à peu fait reculer l'espace et nous donne l'idée du lointain; qu'ainsi, avec notre main, nous ouvrons pour ainsi dire l'horizon devant nous; de même, pour l'intelligence encore non exercée, tout semble fini, borné; ce n'est qu'en avançant qu'elle voit s'agrandir son domaine; c'est la pensée en marche qui ouvre devant elle-même la grande perspective de l'infini. Au fond, cette idée de l'infini est moins empruntée aux choses qu'au sentiment même de notre activité personnelle, à la croyance dans « l'essor toujours possible de notre pensée »; agir, voilà ce qui, comme on l'a dit [1], est vraiment infini, ou du moins ce qui paraît tel. En ce sens, on peut bien dire qu'il y a dans toute action, dans toute pensée humaine, un pressentiment vague de l'infini, parce qu'il y a la conscience d'une activité qui ne s'épuise pas dans cet acte ni dans cette pensée; se sentir vivre, c'est donc en quelque sorte se sentir infini : illusion ou réalité, cette idée se mêle à toutes nos pensées; on la retrouve dans toute espèce de science; mais elle ne produit pas la science, elle en naît; de même, elle ne

1. Alfred Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, IIe partie.

produit pas la religion, cette science des premiers âges, elle en sort. L'idée de l'infini ressemble sous beaucoup de rapports à l'ignorance socratique, ignorance raffinée, qui cache le plus haut développement de l'intelligence. Le caractère anti-scientifique des religions actuelles vient précisément de ce qu'elles n'ont pas assez le sentiment de l'ignorance humaine, pas assez d'ouverture sur l'infini. Si peu à peu la physique religieuse est devenue une métaphysique, si les dieux ont reculé de phénomène en phénomène jusque dans une sphère supra-sensible, si le ciel s'est séparé de la terre, cependant les religions ont toujours évité d'ouvrir en tous sens à la pensée de l'homme une perspective infinie : elles ont toujours arrêté ses regards devant un être plus ou moins déterminé, un créateur, une unité où l'esprit puisse s'arrêter, se reposer, se délasser de l'infini. Leur métaphysique, comme leur physique, est restée plus ou moins anthropomorphique, plus ou moins fondée sur le miracle, c'est-à-dire sur ce qui limite et suspend l'intelligence. Et comme l'objet de la plupart des religions n'est rien moins que l'infini, de même la foi religieuse elle-même consiste essentiellement dans le besoin d'arrêter l'essor de l'esprit et de lui imposer une borne éternelle, dans la négation de l'infinité de la pensée humaine. Frappées d'un arrêt de développement, les religions se sont attachées à jamais aux premières formules qu'elles avaient trouvées; elles en ont fait un objet de vénération. La religion, qui n'était à l'origine qu'une tentation scientifique, a donc fini ainsi par devenir l'ennemie même de la science.

Aujourd'hui, il faut qu'elle s'absorbe et se perde dans la science elle-même ou dans l'hypothèse vraiment scientifique, je veux dire celle qui ne se donne que comme une hypothèse, se déclare elle-même provisoire, mesure son utilité à l'étendue de l'explication qu'elle donne et n'aspire qu'à disparaître pour faire place à une hypothèse plus large. Mieux vaut la science ou la recherche que l'adoration immobile. Ce qui seul est éternel dans les religions, c'est la tendance qui les a produites, le désir d'expliquer, de raisonner, de lier tout, en nous et autour de nous; c'est l'activité infatigable de l'esprit, qui ne peut s'arrêter devant le fait brut, qui se projette en toutes choses, d'abord troublé, incohérent, comme il était jadis, puis clair, coordonné et harmonieux, comme la science d'aujourd'hui. Ce qui seul est respectable dans les religions, c'est donc précisément le germe de cet esprit d'investigation qui tend à les renverser aujourd'hui.

GUYAU.

L'ÉDUCATION DU SENS ESTHÉTIQUE

CHEZ LE PETIT ENFANT

Le sens du beau visuel se manifeste de très bonne heure chez l'enfant, parallèlement au sens musical; le sens du jeu et le sens dramatique apparaît un peu plus tard; et encore un peu plus tard, le sens de la fiction ou du merveilleux en récit. Je vais présenter ici, sur le premier développement de ces quatre instincts innés ou héréditaires, quelques observations, qui, bien que modestes et pas toujours neuves, pourront éveiller des réflexions utiles chez les personnes qui s'intéressent à la psychologie et à la pédagogie infantiles.

Sens du beau visuel. — Dès la fin du premier mois, ou vers le milieu du second, la fixité du regard, l'attention soutenue, le sourire, et les gestes automatiques de la tête, des bras et des jambes, chez l'enfant mis en présence d'objets bien éclairés, vivement colorés, et surtout agités, ne paraissent pas exprimer autre chose que le plaisir résultant de sensations très-excitantes. Un peu plus tard, quelquefois avant la fin du troisième mois, la vue d'une bougie, d'un objet à couleur tranchante, détermine chez lui des trépignements, des tressaillements, des gazouillements, qui sont l'expression naturelle de la joie, de l'envie, de l'admiration. Depuis longtemps déjà, le sein de la nourrice, le biberon, la personne de la nourrice, celle de ses parents et amis, lui ont fait produire, à peine vus, des gestes, des cris et des attitudes analogues : ainsi, pendant les premiers mois, on peut croire que le beau se confond pour lui avec le bon, que son idée est celle de l'agréable. Le moment d'éclosion des germes esthétiques héréditaires ne paraît pas encore venu. Mais on peut déjà constater que l'intensité de ces émotions visuelles est en rapport avec l'impressionnabilité constitutionnelle du sujet et prévoir vaguement le degré de sa sensibilité future. Le diagnostic du psychologue doit se tenir dans une prudente réserve, car ces premières indications ont un objet très borné, et l'on peut se demander si les aptitudes héritées d'un enfant, surtout parce qu'elles se montrent avec

précocité, ne sont pas condamnées à un développement médiocre.

C'est pourquoi certains pédagogues, préjugeant l'esthétique du jeune enfant d'après la nôtre, ont eu tort de ne vouloir présenter à ses premiers regards que les objets les plus beaux à voir. Fénelon, toujours préoccupé de rendre l'instruction attrayante, demandait qu'on mît entre les mains de l'enfant des livres d'étude bien propres, dorés sur tranche, avec de belles gravures : comme il ne s'agit pas ici de l'enfant qui sait lire, ni même de celui qui apprend à lire, je glisse sur cette recommandation d'une utilité, selon moi, fort discutable. Son ami Fleury allait beaucoup plus loin : il aurait voulu qu'on instruisît l'enfant dans un beau jardin, que la première église où on le portât fût une belle église, que tout, autour de lui, fût souriant et gracieux, que le maître lui-même fût bien fait de sa personne, d'un beau son de voix, d'un visage ouvert, agréable en toutes ses manières. J'estime que c'est là de l'inopportunisme en pédagogie. S'il est vrai que les impressions le mieux assimilées sont celles qui ont été les plus vives, c'est-à-dire en général, les plus appropriées ; des objets beaux pour l'adulte ne seront tout au plus qu'agréables pour le petit enfant, et il est fort à craindre qu'ils ne laissent à son intelligence que des perceptions mal associées, incohérentes, morcelées, en un mot, indifférentes à son développement esthétique. J'ai observé plusieurs enfants, que des parents aussi ignorants de l'hygiène que de l'éducation avaient emmenés avec eux à la messe ; leur initiation esthétique et religieuse se bornait à ceci : la voix des chantres et celle de l'orgue provoquaient chez eux des criailleries désordonnées ou des accompagnements fantastiques ; les voûtes de style gothique ou renaissance, l'immensité de la nef, les superbes décorations, les riches vêtements des prêtres, l'artistique splendeur de l'orfévrerie sacrée, tout cela passait pour eux inaperçu, tandis qu'ils concentraient avec ardeur leur attention sur des objets plus rapprochés d'eux et pour eux plus intéressants : le gâteau cent fois mordillé, cent fois jeté et repris, le luisant livre d'heures de leur mère, le talon de botte ou le bout de canne de leur grand-père, les barreaux polis et doux à toucher des chaises voisines.

Prenons l'enfant à l'âge de dix mois. Malgré le grand nombre de perceptions visuelles qui se sont associées dans son cerveau à ces sentiments de joie, de sympathie, d'admiration, qu'excite la vue du beau, malgré les progrès appréciables qu'il a faits dans l'habitude de comparer, d'abstraire, de généraliser, d'imaginer, il semble que le legs d'idéal hérité de ses ascendants ne se soit guère encore amplifié. Je vois un enfant âgé de dix mois tout joyeux de ce qu'on vient de lui mettre sa belle robe et ses souliers neufs ; mais je m'aperçois

aussi qu'on lui dit, en les lui mettant, qu'ils sont jolis, que ce mot auquel il attache une idée d'agréable et de bon suffit pour le réjouir, je songe aussi que tout changement relatif à sa personne le rend heureux, surtout si la joie qu'il éprouve est partagée par les autres; je me dis encore qu'il se trouve si bien dans sa robe et dans ses souliers de tous les jours, et même sans robe et sans souliers! Je ne puis dès lors attribuer sa bonne humeur du moment à un sentiment, même obscur, de la beauté de sa parure. La couleur lui plaît comme celle d'une rose, d'une feuille de papier teint; le froufrou de l'étoffe fraîchement lissée caresse agréablement son ouïe; le toc-toc des petits souliers neufs l'amuse; mais voilà tout peut-être. — Un autre enfant, âgé de dix mois, et sa cousine âgée de treize mois, distinguent fort bien, entre cinq ou six espèces d'aliments, le gâteau ou la friandise préférés, et s'ils y portent les mains, c'est à bon escient ; mais je leur présente tout à la fois plusieurs jouets et plusieurs poupées d'inégale beauté : quand ils choisissent, la cause qui détermine leur choix, n'est rien moins qu'une raison esthétique : c'est la grosseur, l'éclat, la nouveauté, l'étrangeté, qui les attirent et retiennent un moment.

Pour ce qui est de la beauté animale, et de la plus belle à notre jugement, celle de la figure humaine, je crois que la sympathie d'origine et de ressemblance, jointe aux expériences personnelles, prédomine dans le plaisir et l'étonnement qu'un enfant de dix à quinze mois éprouve à les regarder. J'ai beaucoup étudié les tout jeunes enfants en présence des animaux, au Jardin des Plantes. Leur attention est grande, et leur plaisir aussi, à contempler les animaux, petits ou grands, beaux ou laids, et surtout ceux qui ressemblent à ceux qu'ils connaissent; je cherchais dans leurs yeux et sur leurs visages, dans leurs gestes et leurs attitudes, quelque distinction faite, ne serait-ce qu'en vertu des caractères transmis par l'hérédité, entre les différents spécimens de l'espèce zoologique, et j'avoue qu'à mon grand étonnement, je n'ai saisi rien de tel. J'ai été presque choqué de voir ces enfants s'ébaudir aux cabrioles du singe comme aux gambades de l'ours et aux larges poses de l'éléphant, admirer des mêmes yeux le rutilant cacatoès, le hideux vautour gris, et la bizarre autruche, et regarder avec un plaisir non mêlé d'horreur les boas effrayants et les lézards squameux. Cela n'indique-t-il pas que l'idée du beau, et l'idée corrélative du laid, pour se développer, réclament des expériences et des comparaisons très nombreuses? La notion tout intellectuelle de proportions et de convenance met plus de temps à se faire que la distinction presque entièrement sensible d'expression. L'attitude de ces petits enfants en présence de

personnes dont le visage leur est inconnu semble l'indiquer. Ils sympathisent à première vue avec certains visages, qui d'ailleurs nous plaisent aussi ; certains visages, qui nous déplaisent, paraissent aussi les rebuter ou les effrayer. Mais la facilité avec laquelle ils se réconcilient avec ces derniers, pour peu qu'ils y remarquent des signes de bienveillance, et surtout d'enjouement, la facilité avec laquelle ils se désintéressent des premiers, s'ils n'y voient que froideur, autorisent à supposer que si l'hérédité, et même les expériences personnelles, disposent l'enfant âgé de dix ou quinze mois à sentir vaguement le charme d'un beau visage, d'un arrangement convenable de formes et de couleurs, une tendance encore plus forte le rend apte à sentir et à goûter l'effet résultant de l'expression vraie d'un sentiment. Il en doit être ainsi : car nous voyons l'idéal de l'expression primer ordinairement, dans l'adulte, l'idéal de la proportion. La figure la mieux proportionnée, si elle manque d'expression, ne nous dit rien, et la figure la plus irrégulière, même la plus repoussante, s'illumine pour nous des pensées et des sentiments qu'elle exprime, ou dont nous lui prêtons l'expression. Il n'est donc pas étonnant que l'élément intellectuel du beau soit subordonné, chez l'enfant comme chez nous, à son élément sensible, ou même que le premier soit presque complétement absent chez lui. On sait, en effet, que ce qui s'est premièrement développé dans l'espèce l'est aussi premièrement dans l'individu.

Nous voici à une troisième phase de la lente évolution esthétique. L'enfant a dix-huit mois, il est pourvu d'un nombre considérable de perceptions mal différenciées et mal généralisées ; il a fait, il a entendu faire quantité de jugements impliquant le concept du beau, et ce terme très souvent employé par lui, ou devant lui, a pu se spécialiser dans un abstrait rudimentaire. Que cette idée est pourtant chez lui indécise et flottante ! Le beau c'est pour lui le joli, mais c'est aussi le bon, et surtout l'expression du connu. Il rapporte tout à lui dans ses appréciations esthétiques. Ce qui lui est agréable ou utile, ce qui est lui, ou ce qui est à lui, ou près de lui, est joli : sa personne, ses mains, ses pieds, ses vêtements, ses jouets, son père, sa mère, ses frères, ses amis. Cependant tout cela cesse d'être joli quelquefois : le jouet, quand il l'a brisé ou sali, ou qu'il s'en est dégoûté ; les images, quand il en est las ; l'enfant quand il est en colère, qu'il a désobéi, qu'il a fait de la peine à quelqu'un. Nous voyons donc toujours, dans l'idéal enfantin du beau, entrer comme éléments dominants, les jugements inspirés par les sentiments premiers, et les idées et les sentiments dérivés, dont sa personnalité est faite. Remarquons aussi combien il en est de même pour l'adulte,

combien le sentiment des harmonies de la nature, de l'unité des proportions, de l'unité et de la diversité dans les formes et les couleurs, du mouvement et de l'expression même, est facilement modifié, sinon éliminé, par un idéal tout de contingence, par les influences si variables de l'âge, du sexe, de l'éducation, du milieu, de la santé, de l'humeur, des circonstances fortuites. C'est donc moins l'expression du réel idéalisé, que l'expression actuelle et souvent imaginaire, de ses sentiments, qui dirigent, chez l'adulte, et, à plus forte raison chez le petit enfant, les applications du concept esthétique, les appréciations relatives à l'idée du beau.

Quelques exemples montreront combien son idéal, en ce qu'il a de rationnel, et de quasi-constant, est confiné dans des limites étroites. Les images d'Epinal le rendront fou de joie, et les toiles d'un maître ne lui diront rien ; les belles statues d'un parc le laisseront indifférent, et il suivra des yeux, des gestes, le chien qui passe, l'oiseau qui vole, le bateau qui fuit. Il voit tout en gros, et n'admire souvent, dans les grands objets de la nature, que le grand ou l'extraordinaire. Devant les tableaux du Louvre, une petite fille de vingt mois glissait des mains pour échapper aux obsessions de son père qui voulait la forcer à regarder les personnages et les animaux représentés dans ces tableaux : son bonheur était de courir entre les jambes des visiteurs, toute seule et dans tous les sens. — Un autre enfant, âgé de trois ans, après avoir regardé, moitié par imitation, moitié par obéissance, une toile italienne aux plus fraîches couleurs, exprima ainsi son admiration : « C'est bien joli, papa ! Il y a beaucoup d'or, beaucoup de rouge, et beaucoup de bleu aussi ; et puis, là-bas, il y a un papa, et une maman, et pas de bébé, et il y a un arbre papa, et une maman canard ».

Voici, en pleine Touraine, un site et un horizon à souhait pour le plaisir des yeux. Un enfant de vingt-deux mois passe un quart d'heure à ne s'apercevoir que de lui-même et de ses parents : ceux-ci amènent ensuite adroitement la conversation sur le beau paysage ; l'enfant répète machinalement quelques lambeaux de leur entretien ; enfin les parents, s'étant assis sur un petit tertre, invitent l'enfant à regarder ce qu'ils admirent. Son tour d'admirer est bientôt venu : « Oh ! oui, c'est bien beau, bien beau ! Il y a beaucoup de grands arbres, beaucoup plus que chez nous, et que chez grand'maman aussi, oh ! oui ! » — Devant une cascade écumante et irisée, un autre enfant du même âge s'écrie : « Pourquoi, dis, maman, la cascade du moulin de Tarbes n'est pas grande comme ça ? » — Un autre enfant d'environ trois ans admirait tous les jours, à l'exemple de sa mère, ce beau Pic de Ger, qui domine de loin les montagnes enceignant

les Eaux-Bonnes : cette montagne, située à peu près au sud de la ville, est noire dans la matinée, blanchâtre l'après-midi, et d'un rose vif le soir. « Elle est bien grande, disait-il, la montagne ! Ce matin elle est toute blanche, hier toute noire, et l'autre hier toute rose. Oh ! la belle montagne ! Elle est bien plus grande que notre maison, peut-être quatre fois plus grande ! » — D'un bel animal, il disait qu'il était « blanc, noir, jaune, et bien grand, ou bien gentil, pas méchant, pas vilain du tout » ; d'un beau peuplier, qu'il était « bien grand et bien joli, mais pas aussi gros que le figuier, le grand figuier, du jardin de grand'mère. »

Ainsi donc, même à trois ans, l'instinct de la beauté spécifique paraît plus développé que celui des beautés animales et naturelles, et surtout de la beauté plastique : mais cet instinct est lui-même très-imparfait. Voyons aussi, dans toutes ces applications du sens esthétique, dominer l'influence de l'élément connu, de l'expérience personnelle, des relations habituelles et des sentiments familiers. L'instinct esthétique, comme tous les instincts, se développe comme il est venu, par une nouvelle adaptation des relations subjectives avec les relations objectives, par l'intégration avec la série des faits analogues, des idées et des sentiments d'agrément, d'harmonie, de vérité, d'expression, qui constituent le fond inné de la sensibilité esthétique. L'enfant commence à ressentir du plaisir et de l'admiration pour le petit groupe d'objets qui l'entourent immédiatement : il passe ensuite par degrés insensibles à l'appréciation esthétique de certaines relations un peu plus compliquées que lui offrent les objets un peu plus éloignés, les objets de la maison, de la cour, du jardin, de la place publique où il va jouer chaque jour. Ce sont là les mesures d'appréciation auxquelles il rapporte automatiquement tous les autres objets qui s'offrent à sa vue. Il n'est pas tout à fait insensible à l'effet des beautés même artistiques : mais ce qu'il admire dans une toile de grand maître, c'est l'or, ce sont les couleurs vives, et puis les personnages qui ne sont pour lui que des *papa* et des *bébé*. Dans un beau paysage, ce sont les arbres grands, plus grands que ceux qu'il a vus; dans une belle montagne, ce sont les couleurs variables, et la grandeur dépassant celle de sa maison. Et ainsi des autres espèces de beauté. L'idéalité transmise par les ancêtres se développe donc chez le petit enfant suivant les lois de l'évolution générale, s'adaptant aux objets de plus en plus éloignés, et les analysant de plus en plus. Plus les objets lui rappellent de rapports vrais associés à des souvenirs plus ou moins distincts de sensations agréables et intenses, plus on peut dire que cet idéal a progressé.

Les faits et les considérations qui précèdent peuvent nous guider dans la recherche des moyens propres à développer chez les petits enfants l'instinct du beau.

Il y a, dans la faculté de sentir le beau, un élément toujours insaisissable, et qui doit être le plus fort et le plus persistant, celui qui a été transmis très développé par les ascendants. En vertu de cette influence inobservable dans ses causes immédiates, il nous arrivera souvent de voir l'enfant éprouver une admiration qui nous surprend. Qu'y a-t-il à faire à l'égard de cette mystérieuse tendance, fort variable chez les individus d'une même race, aussi variable que le sont les intelligences et les visages individuels? Observer, et attendre; observer, même chez le petit muet, les gestes, les cris et les mouvements, dont la facilité et la persistance accusent des tendances très caractérisées, et les noter pour s'en souvenir à l'époque où une direction des facultés plus développées sera plus facile. Par exemple, si l'enfant de dix ou de quinze mois paraît admirer, à première vue, des personnes ou des objets pour nous laids ou beaux, des couleurs vives ou ternes, des visages expressifs ou insignifiants, cela est bon à noter comme marque d'une infériorité relative du sens esthétique. On pourra peut-être, par un exercice approprié et gradué, le relever jusqu'à un certain point de cette incapacité. Mais prétendre imposer au petit enfant, par la force des impresions journalières, des tendances esthétiques dont il ne paraît pas pourvu, c'est une rêverie dont j'ai plus haut fait justice. On perdrait son temps et celui de l'enfant à vouloir former ou perfectionner une faculté qu'il n'a pas, ou qu'il n'a pas encore, en le faisant vivre, dès le berceau, au milieu des choses belles, je dis belles pour vous, ou pour moi.

Je dis plus, je crois qu'il importe au développement du sens esthétique que l'enfant, dès le principe, voie également le beau et le laid, tout ce qui s'offre à lui. D'un côté, la plupart de ces impressions passent à côté de lui, et sont par conséquent indifférentes à l'éducation de ses facultés esthétiques. D'autre part, quand elles remuent en lui quelque fibre et laissent dans son cerveau quelque trace, toutes ces expériences lui fournissent matière à des comparaisons et à des jugements d'où sortiront son goût et son impressionnabilité esthétique. Le choix se fera la plupart du temps spontanément, par voie de sélection naturelle. Souvent aussi, et dès que l'enfant s'essaie à imiter et à s'approprier nos formules et nos jugements, on pourra contrôler ce choix. Par exemple, une mère a pris l'habitude, depuis que son enfant a l'usage de la parole, de ne lui dire : « Cela est beau » qu'à propos des objets réellement beaux pour elle ou

ostensiblement beaux pour lui. Il lui arrive souvent, pour vérifier les progrès de son jugement esthétique, de lui dire de tel ou tel objet : « Est-il beau? » ou « Est-il vilain? » Elle force ainsi son enfant à faire effort d'attention pour prononcer en connaissance de cause le jugement qu'on lui demande, et surtout elle évite de lui imposer ses propres jugements tout faits, ou même ses phrases toutes faites.

On peut donc parvenir indirectement à connaître et à diriger l'esthétique de l'enfant, en lui laissant tout voir, en lui offrant tout à voir. D'ailleurs il ne faut pas oublier que le sens esthétique est une des formes de la science des réalités. Faites-lui bien observer ce qu'il voit, les plantes, les animaux, leurs parties, les différences entre les uns et les autres, la proportion ou la disproportion qu'il peut saisir entre eux; faites de l'enfant un être curieux de la réalité, et surtout sympathique, et la nature se chargera presque toute seule de développer en lui l'idée native du beau.

Mais c'est là simplement de l'éducation scientifique? Oui, car il n'y en a pas d'autre qui mérite le nom d'éducation, et celle-ci a l'avantage d'être appropriée à tous et à chacun. Ne craignons pas de rendre un enfant trop positif, et ne croyons pas trop facilement, comme on l'a dit, que la science et l'art ne puissent pas faire bon ménage ensemble. Quoi! un enfant manquera de poésie, parce qu'il saura que tel objet est un objet rond, carré, long, court, plus grand ou plus petit que tel autre semblable; qu'il est poli, doux, rugueux, piquant; léger, pesant, et plus ou moins que tel autre semblable ; que tel animal a six pattes, tel autre quatre, tel autre deux ; que tel animal est vilain, parce qu'il a la tête trop grosse, ou le cou trop long, ou les jambes trop longues ; tel autre beau parce que son poil est doux et ressemble à de la soie, ou qu'il est marqueté de taches d'une vive couleur ; que tel animal marche, crie, mange, boit, de telle ou telle façon ; qu'il est de telle façon étant petit, et autrement quand il a grandi ; qu'une chenille devient chrysalide, et puis papillon sur l'arbre ou la plante dont les feuilles l'ont nourrie ; que ce papillon a les ailes vite poussées, et que la femelle, plus grosse que le mâle, pond bientôt des œufs d'où sortiront autant de petites chenilles; que toute plante a des racines, une tige, des feuilles, des fleurs, des fruits, et que les feuilles, les fleurs et les fruits de telle plante sont de telle manière; que la fumée et les vapeurs sont de l'eau qui se réunit dans les nuages et tombe en gouttes sur la terre; que la terre est ramollie par la pluie, et que les plantes poussent mieux quand il a plu, pourvu qu'il y ait beaucoup de soleil, car elles dorment la nuit, et beaucoup d'air, parce que si elles sont enfermées et sans air elles meurent ; enfin toutes choses

semblables, que des enfants, même âgés de quatre ans, ignorent souvent ou ne savent que très mal, mais sur lesquelles un enfant de deux à trois ans, élevé d'après la méthode Frœbel bien comprise et bien adaptée, sait en la manière qu'il les a vues ? Non, toutes ces choses utiles, vraies, ne manquent pas de fournir à son esprit des images charmantes, et à son cœur des émotions saines. Pour ceux qui, malgré tout, s'obstineront à craindre que l'utilitarisme, ou plutôt le sérieux de cette éducation scientifique appropriée, ne fasse tort à la sensibilité esthétique, j'ajouterai : l'homme est-il fait pour l'art, ou l'art pour l'homme? S'il est vrai que plus on sait, moins on admire, au moins l'on sait ce qu'on admire et pourquoi ; et d'ailleurs admirer est le luxe d'une vie bien réglée : connaître ce qui est utile pour soi et pour ses semblables, l'aimer, le vouloir et le réaliser, voilà l'essentiel.

L'éducation du sens esthétique de l'enfant peut recevoir aussi quelque heureuse influence de ses tentatives sagement conduites d'imitation ou de création artistique. Il ne faudrait pas s'exagérer la portée de ses facultés poétiques, au point de voir en lui un artiste précoce, déjà capable de suivre des leçons de peinture et d'architecture. Cependant la moyenne des enfants commence maintenant à lire et à écrire dès l'âge de deux ans : si l'on persiste dans cette habitude, selon moi, quelque peu prématurée, il y aurait tout avantage à faire du dessin d'imitation, expression concrète des choses, le prélude de l'écriture, dessin abstrait des sons et des idées. Mais il n'y a pas de règle, même très large, à fixer quant à l'âge. J'ai vu plusieurs enfants âgés d'environ deux ans, qui, à l'imitation de leurs parents ou de leurs frères, étaient parvenus, tout en se jouant, et par des exercices d'un quart d'heure par jour pendant quelques semaines, à produire des barbouillages ayant un faux air de dessin. Des crayons noirs, blancs, bleus, jaunes, rouges, étaient laissés à leur disposition. Leurs maladroites mains les manipulaient de la façon la plus fantaisiste : ils les saisissaient comme le manche de leurs pelles de bois, et s'en servaient si bien, que tout en appuyant sur le papier de toutes leurs forces ils réussissaient plus souvent à y laisser des déchirures que des empreintes. On dessinait devant eux, et toujours d'après nature, des personnes, des animaux, des maisons, des plantes, des arbres. Ils regardaient très rapidement la représentation de ces objets, très rapidement aussi rayaient leur papier, de haut en bas, de droite à gauche, produisant des lignes brisées, tortueuses, touffues, inextricables; et s'écriaient, avec un sérieux comique : « Moi aussi j'ai fait un chien, un arbre, une maison ! » Cela ne ressemblait, à la vérité, pas plus à un chien qu'à un arbre ou à une maison.

Cependant d'essais en essais, d'imitation en imitation, toujours encouragés, et parfois redressés, ils en arrivaient à produire de grossières ébauches qui indiquaient au moins l'intention de représenter des objets et des formes particulières. Il y avait là plusieurs progrès accomplis, quoique d'une importance très restreinte, formation du coup d'œil, formation du coup de main, formation du sens créateur de l'expression physique, et peut-être de l'expression morale. Je ne cite que des cas d'exception. En quel degré est-il possible et utile de les généraliser ? Je laisse la réponse à l'expérience. En tout cas, les jeux instructifs dont je parle me paraissent relever de cette admirable méthode Frœbel, dont l'intuition est la base, et dont l'observation est le couronnement.

La faculté poétique peut aussi recevoir, dès cet âge tendre, une sorte de culture appropriée, par le développement de ce qu'on a nommé l'instinct de construction. Donnez à un petit enfant de vingt mois à deux ans une pellette et un petit seau, asseyez-le, ou laissez-le courir sur une allée sablée, et vous admirerez ses efforts de construction et de démolition multiples, indescriptibles, infatigables. Je voyais l'autre jour dans un square une petite fille assise à côté de sa bonne, qui, pendant un quart d'heure, n'a pas cessé de remplir et de vider en le retournant son petit seau ; avant de le relever, elle le frappait de quelques coups de pelle : c'était le moyen de le vider entièrement et de former une petite éminence de sable régulière. Elle ne réussissait pas toujours à produire une œuvre sans défaut ; elle se tournait alors vers sa bonne, et, lui tendant la pelle, après avoir retourné le petit vase, l'invitait à frapper à sa place. La bonne consentait quelquefois à ce qui lui était demandé, mais le plus souvent la laissait faire, ce que je trouvai excellent.

Il est donc possible de donner un aliment approprié à l'instinct de création, qui, chez l'enfant, est aussi inventif qu'imitatif, mais aussi maladroit qu'irrésistible. Mais il faut se garder de le surfaire. Ainsi, que le fils de Tiedemann, à peine âgé de treize mois, ait pris et arrangé plusieurs tiges découpées de chou blanc avec l'*évidente intention* de leur faire représenter des personnes qui se visitent, j'ai déjà dit ce que j'en pense : il faut voir dans ce fait une simple imitation plutôt qu'une manifestation de l'instinct créateur. J'ai vérifié plus d'une fois l'inexactitude de cette observation. Je ne citerai qu'une seule de mes expériences. Un jour, croyant beaucoup intéresser un de mes neveux, âgé de trois ans et quatre mois, et fort intelligent pour son âge, je lui dis, dans le jardin, que nous allions faire l'Adour, avec le pont et les peupliers de la rive. Du bout de ma canne, j'écartai les cailloux et traçai sur la terre une longue ligne creuse et

large de quelques centimètres; je détachai quelques branches d'arbustes, et les enfonçai des deux côtés de cette petite tranchée; quelques cailloux entassés servirent de piles au pont, dont le tablier fut improvisé avec le couvercle d'une boîte. Toutes ces constructions terminées, je demandai à mon neveu si c'était joli. Il me répondit : « Non, ce n'est pas bien joli. » Je ne me tins pas pour battu : j'emplis d'eau deux grands seaux, et le contenu, déversé lentement en amont, produisit en aval un écoulement assez régulier, que je qualifiai de rivière : l'admiration de mon neveu était toujours réfractaire. Je fis alors deux bateaux en papier, que je lançai sur un nouveau filet d'eau, et qui naviguèrent avec plus de rapidité que de rectitude entre les deux rives. Mon neveu, qui aimait fort les bateaux, se hâta d'en saisir un, et le mit lui-même sur le lit maintenant desséché du fleuve : je produisis un nouveau torrent, qui, trop fort, submergea la frêle embarcation. Mon neveu s'écria : « Mais il n'y a pas des bateaux sur l'Adour! Et ils ne vont pas ainsi sur la Garonne! Non, ce n'est pas amusant, tonton. » Je crus inutile d'insister, et je piétinai en riant sur mon maladroit essai de construction enfantine. J'avais appris cependant qu'il vaut mieux laisser libre l'initiative des enfants que de les forcer à s'intéresser aux imitations que nous faisons de leurs actes. En outre, cette expérience, et d'autres pareilles, m'ont appris que, si leurs constructions sont surtout personnelles, elles sont aussi la marque d'un idéal d'expression et d'une force poétique très restreints.

L'instinct musical. — Il est évidemment inné, et par conséquent ne fait défaut à personne. Il y a des individus comme il y a des races mieux doués que d'autres sous ce rapport; mais je crois que, dans une certaine mesure, tout enfant est « né musicien » ou le deviendra, s'il entend de la musique à l'âge où rien ne se perd des impressions reçues. Je sais bien que le rythme, cette forme élémentaire de la musique, peut se produire avec des bruits, et cette musique suffit à plusieurs animaux, à peu de chose près au sauvage, et au civilisé dans les premiers mois. Mais on peut, dès les cinq ou six premiers mois, constater aussi chez beaucoup d'enfants la tendance à répéter le son qu'ils entendent, à « prendre l'unisson ». On cite, il est vrai, bien des exemple d'infirmité absolue de l'oreille et de la voix. Dernièrement, M. Grant Allen[1] a publié une observation concernant un jeune homme très instruit, mais si mal doué quant à la perception des

1. Voir l'analyse de cette observation dans la *Revue philosophique*, tome V, p. 574.

sons, qu'il n'en distinguait un d'un autre que lorsqu'ils étaient séparés par l'intervalle d'au moins une gamme, quand l'un était l'octave de l'autre. Cependant son ouïe était très fine. Le rythme était la seule chose qu'il saisît dans les airs, et si, en conservant le même rythme, on changeait arbitrairement les notes, il croyait entendre le même air. Je connais aussi beaucoup de personnes qui éprouvent une grande difficulté à produire le son juste à la hauteur désirée, et qui se sont figurées qu'elles n'ont pas d'oreille, parce qu'on le leur a trop dit : mais, tous renseignements pris, j'ai pu me convaincre que l'éducation de leur organe avait été complètement négligée ou faussée dès l'enfance. Dans une famille de ma connaissance, les quatre enfants ont tous la voix juste, comme leur mère qui les a nourris, et quoique leur père ait la voix fausse. Dans une autre famille, composée de cinq enfants, et dont la mère seule a la voix fausse, les trois enfants qu'elle a nourris ont la voix fausse, et les deux autres l'ont juste. Il faut donc compter, plus qu'on n'a l'habitude de le faire, sur les premières impressions auditives et sur les premiers exercices vocaux, pour développer chez tout enfant l'instinct musical, dans ce qu'il a d'élémentaire et d'universellement *humain*.

C'est une erreur grave, dit un savant plein de compétence en cette matière, d'accepter comme irrémédiable le fait « que certaines personnes n'ont pas d'oreille ». Ce n'est jamais l'oreille, si l'on n'est pas sourd, c'est l'exercice qui manque. Chez les enfants, cet exercice n'est jamais long. Chez les adultes, les organes sont moins souples, mais néanmoins on arrive au but. C'est ainsi qu'il est plus difficile d'apprendre à lire à l'âge adulte que dans les premières années de l'enfance; mais, de même qu'on réussit à apprendre à lire à tout âge, on peut réussir également à apprendre à chanter; dans ce cas, on peut se dire que, quand on est arrivé à bien prendre l'unisson, on a fait la moitié du chemin. Ceux qui prétendent « n'avoir pas d'oreille » sont simplement ceux qui n'ont pas fait cette première moitié du chemin, ceux qui n'ont pas eu cette première éducation, presque toujours instinctive, et pour laquelle il n'y a pas d'enseignement technique. Quand vous commencez à faire chanter des enfants, vous en entendez toujours dans la masse, qui timidement suivent les autres, mais en chantant d'autres sons, essayant de monter et de descendre, arrivant souvent à chanter à peu près l'air, mais une quarte ou une quinte plus bas. Laissez les faire, cela ne durera pas, et, au bout de quelque temps, avec de la bonne volonté et de l'attention, alors surtout qu'on prend les enfants en particulier et qu'on les encourage, au lieu de s'en moquer, ils se corrigent peu à peu, et on est tout surpris, un beau jour, de voir que leur voix ne jure plus

avec celle de leurs camarades. Ils ont fini par acquérir la faculté de chanter à l'unisson, c'est-à-dire de reproduire exactement les sons qu'ils entendent[1]. »

Ce sont là d'excellentes observations, qu'on peut appliquer à l'éducation musicale du petit enfant. Formons au moins l'oreille du nourrisson, s'il est vrai que la voix ne s'acquiert pas. C'est encore ici une opinion bien accréditée, mais, je le crains, étayée sur des faits exceptionnels bien plus que sur des faits régulièrement observés.

Les cas cités sont le plus souvent ceux d'adultes ou d'enfants déjà grands. Je me suis moi-même souvent laissé prendre à des observations de ce genre. J'ai vu que la voix reste fausse chez des personnes qui paraissent avoir de l'oreille. J'ai, entre autres, entendu une voix de ténor admirable, qui chantait faux : c'était un élève du Conservatoire, qui certainement n'avait pas d'oreille. Ici, l'oreille fausse faisait la voix fausse. L'essentiel est d'avoir l'oreille juste, et, je le répète, la première éducation y aide beaucoup. Il y a aussi dans la voix parlée un timbre juste ou faux, une harmonie des sons avec les pensées et les sentiments, une musique de l'âme, qui est l'un des grands secrets de l'éloquence. Or tous les maîtres de l'art oratoire ont cru que l'exercice et l'éducation pouvaient à cet égard rectifier les vices de nature. Quintilien, qui en était bien convaincu, s'est pourtant contenté d'exiger d'une nourrice qu'elle ait les mœurs et le langage purs, sans demander qu'elle ait aussi la voix juste. C'est là une condition que je réclamerais, quoique bien souvent difficile à réaliser. Tout au moins je défendrais à une nourrice notoirement infirme sous ce rapport de chanter auprès d'un berceau. Je conseillerais aussi aux parents ayant du goût pour la musique, mais le sens musical incomplet, en un mot, la voix et peut-être l'oreille fausses, de jouer plutôt que de chanter aux oreilles de leurs nourrissons. On peut, avec une oreille fausse, jouer passablement du piano.

Certains pédagogues sont d'avis qu'on pourrait amener progressivement les organisations les moins bien douées à percevoir les sons justes et à saisir le timbre musical, en les excitant à écouter des sons à intervalles tantôt moins, tantôt plus rapprochés, et cela avec des instruments destinés à exercer le sens de l'ouïe et à augmenter sa sensibilité. Je crois à la puissance de cette éducation commencée dès le berceau. Mais quel instrument remplacera jamais cet instrument tout formé par la nature, la voix humaine? La voix douce et agréable d'une mère ou d'une nourrice, celle d'un frère, d'une sœur,

1. *Conférence pédagogique*, p. 295 et suiv. A. Dupaigne.

ou d'un jeune camarade, si elles sont justes, vaudront toujours mieux, à titre d'excitation et d'exemple, que les instruments les plus délicats que nous puissions rêver dans notre siècle d'inventions phonomimiques. Ces sortes d'instruments ne remplaceront avantageusement que les nourrices radicalement dénuées d'oreille et de voix.

Je passe à une question aussi importante que celle de l'oreille à former, celle du cœur à former par l'oreille. Ce qu'on chante à l'enfant n'est pas indifférent à son éducation esthétique et morale. On aurait tort de lui jouer ou de lui chanter les premiers airs venus, sous prétexte que son oreille paraît toujours satisfaite par du bruit. Le sens musical de l'enfant réclame une accommodation particulière de notre goût au sien. Des airs simples, doux, aimables, voilà ce qu'il lui faut; et surtout des airs qui ne dépassent pas la moyenne portée de la voix dans les cinq premières années. Ces qualités essentielles se trouvent dans un petit nombre des naïves, mais pas assez naïves chansons, qui ont égayé et endormi nos ancêtres enfants. On pourra trouver mieux encore. J'avoue que les paroles dont ces airs sont l'accompagnement sont loin de répondre aux nécessités de l'éducation première. Elles sont, la plupart du temps, d'une ineptie plus que puérile. Il y a un assez grave danger à rebattre les oreilles du nourrisson de chansons dépourvues de sens, ou d'un sens inintelligible pour lui. Les airs qu'on lui apprend, et dont il comprendra et retiendra bientôt les paroles, devraient signifier quelque chose de vraiment et de gracieusement enfantin. L'éducation des mères et des nourrices est ici toute à refaire. Je ne connais pas, du reste, un seul recueil de chansons enfantines, au vrai sens du mot. A peine en pourrait-on extraire une douzaine, entre mille, du fatras de fadaises qu'on a décorées du titre alléchant de *chants d'asile*. Quant aux chansons qui, depuis des siècles, dans nos divers patois, ont charmé les jeunes années de nos pères, elles peuvent fournir çà et là des rythmes, des intentions, des phrases, à qui voudra essayer de composer le joli répertoire d'*enfantines* que je rêve pour nos babys.

Encore ces berceuses, ces rondes, ces risettes, ces ballades, quoique très pauvres de sens, offrent-elles certaines qualités musicales en rapport avec l'imagination enfantine : c'est le rire sonore, le tour dansant, l'heureuse étourderie, le tapage insouciant.

Si l'on n'apprenait aux enfants que ces balivernes musicales, il n'y aurait que demi-mal. Mais il est des mères, mal inspirées par leur sentimentalité apprise, qui ne craignent pas de surexciter les fibres émotives de leurs nourrissons, à l'aide de langoureuses romances,

qui ne sont pas même bonnes pour elles. Il court par le monde quantité de ces billevesées, prétendues poétiques, mais aussi peu faites pour les oreilles d'un enfant que les stances *Au cher enfantelet* attribuées à Clotilde de Surville. Une jeune mère me contait qu'elle chantait quelquefois à ses deux enfants les deux romances dont les refrains sont : *L'oiseau bleu s'est endormi*, et : *Rêve, parfum ou frais murmure, petit oiseau, qui donc es-tu?* Elle les chantait d'ailleurs d'une voix quelque peu triste. Chaque fois qu'elle en arrivait à l'un des refrains, l'aîné, âgé de quatre ans, prenait une mine désolée et poussait de petits sanglots, avec des larmes dans les yeux. Le plus jeune, âgé de deux ans, imita bientôt son frère. Et la mère de faire cette réflexion : « Mes enfants sont très sensibles. » Trop, lui dis-je, et par votre faute. Vous développez en eux une sensiblerie maladive, funeste à tous les points de vue. Elle me pria de lui dire ce qu'elle pourrait utilement leur chanter. Je lui déclarai, en toute conscience, qu'à ces énervantes drôleries je préférais encore ces deux ridicules, mais saines joyeusetés : *J'ai du bon tabac dans ma tabatière*, et : *La soupe aux choux se fait dans la marmite.* « Et sans doute aussi *Au clair de la lune?* » répliqua-t-elle un peu désappointée. Je répondis que cet air même n'était pas assez gai. J'ajoutai que d'ailleurs, à mon avis, trop chanter, comme trop parler nuit, et que ni l'un ni l'autre n'est favorable à la santé, à la gaieté, au développement esthétique, intellectuel et moral de l'enfant. L'enfant doit garder, aussi souvent que possible, le cerveau frais et dispos pour les impressions extérieures, et tout ce qui l'excite le fatigue, même la musique joyeuse.

L'instinct des jeux et l'instinct dramatique. — La joie et le plaisir déterminent dans le sensorium des excitations très vives, et par contrecoup une production excessive de force nerveuse, une activité exagérée de la circulation, qui se manifestent au dehors par des mouvements sans but et des sons involontairement émis. Chez tous les animaux, ces signes primitivement expressifs de la joie en deviennent bientôt des signes évocatifs. La plupart de ces signes paraissent, d'ailleurs, instinctivement empruntés aux mouvements utiles des différentes espèces animales : tels les évolutions circulaires des insectes et des oiseaux, les jappements et les sauts du chien, le piétinement et la course emportée du cheval, les battements d'ailes et les coups de bec des poules, et surtout les joyeux exercices du chat, qui tous ressemblent à des exercices de chasse ou de fuite. Ainsi tous les animaux mêlent, à l'instinct du jeu, celui de prendre volontairement les poses, de pousser les cris, de chercher les cachettes ou

les déguisements, qui peuvent exciter la joie de leurs semblables, comme ils expriment leur propre joie. L'instinct du jeu n'est donc pas spécial à l'homme, et il ne faut pas s'étonner que cette forme héréditaire du sens poétique se manifeste chez le tout jeune enfant par sa tendance à tout imiter, à tout essayer, à tout dramatiser, pour son plaisir et celui des autres.

Un enfant de trois mois, dont j'ai déjà eu occasion de parler, s'agitait des quatre membres, et poussait des cris d'admiration et de bonheur, en voyant sa sœur se jeter précipitamment un mouchoir ou un tablier sur le visage; un autre, à l'âge de cinq mois, répétait devant des personnes en visite les jeux qui avaient pu amuser ses parents. Chez tous les enfants se montre aussi, à un degré variable, la tendance à faire des singeries, des drôleries, à dire des inepties, à prononcer des syllabes baroques, pour amuser le monde, et surtout pour se concilier l'admiration des étrangers qui les intimident. J'en connais deux, dont l'aîné a déjà plus de trois ans, que cette manie rend parfois insupportables; la présence de visiteurs les excite au point qu'on est obligé de les expulser du salon. L'aîné, en particulier, ne fait pas un geste sans regarder la personne étrangère; il semble croire qu'elle n'a des yeux et des oreilles que pour lui, qu'elle n'est là que pour s'occuper et rire de ses petites farces. Quoique l'imagination joyeuse de l'enfant s'exprime le plus souvent par de simples jeux, on voit donc que la plaisanterie, l'expression de la force comique, en est une manifestation fréquente.

En ce qui concerne les jeux proprement dits, Fénelon, avant Locke et l'abbé Girard, avant Herbert Spencer, conseillait de mettre les enfants, dès le premier âge, dans une grande liberté de découvrir en jouant leurs inclinations. Il pensait aussi, et avec raison, qu'il ne faut pas être en peine de leurs plaisirs. « Il nous suffit de les laisser faire, de les observer avec un visage gai, et de les modérer dès qu'ils s'échauffent trop. » Ni gêne, ni excès, une liberté surveillée. A cet égard, les mères des animaux donneraient souvent des leçons à nos mères, et surtout à nos nourrices. Dès que les petits commencent à jouer des pattes et du museau, les chiennes et les chattes leur permettent toutes sortes de mouvements, les observant avec une douce attention, mais ne partageant pas encore leurs jeux. Un peu plus tard, quand les petits un peu plus robustes gesticulent et courent avec plus d'assurance, les mères répondent à quelques-unes de leurs provocations, mais avec mesure, avec une sorte de gravité prudente, qui ne se livre pas tout entière. Bien souvent, les nourrices respectent moins leurs tendres nourrissons. Ce sont des caresses étouffantes, des risettes interminables, des pincements, des chatouil-

lements, des balancements immodérés : il faut partout se substituer à la nature, sacrifier l'initiative de l'enfant, l'amuser. Or la nature n'a pas besoin de tant d'excitations, et n'en exagérons pas les propres exigences. Si l'enfant est malade, il a souvent besoin d'être distrait, mais pas amusé; s'il s'amuse sans entrain, n'étant pas malade, c'est qu'il s'amuse à sa manière. Libre à lui. Surtout défions-nous d'un assez ridicule usage, exigé et toléré comme une sorte de convenance sociale, grâce auquel toute personne admise auprès d'un enfant se croit tenue de l'embrasser, de le cajoler, de lui parler à tout propos, de l'intéresser n'importe comment : toutes ces manœuvres sont propres à surmener l'attention et à surexciter les nerfs de l'enfant : elles l'enlèvent à ses observations utiles, elles lui font perdre son temps ; elles gênent son humeur naturelle, portent atteinte à l'indépendance de son caractère ; elles peuvent fausser sa franchise et compromettre son innocence en même temps que sa santé. L'enfant n'est pas une chose futile, un gracieux animal de salon ou un joli meuble de salle à manger, pour servir ainsi de point de mire à tout venant, pour être la banale poupée des grandes personnes. Il faut ne le laisser qu'à lui-même, et l'y laisser autant que possible. Jouons moins avec lui qu'il ne joue avec nous, et surtout n'oublions pas que, si l'on doit respect à l'homme, on le doit bien plus à l'enfant, qui n'a ni la force ni l'idée de réagir contre les impressions malfaisantes.

Si l'on doit peu s'inquiéter de trouver des plaisirs pour l'enfant, on doit, autant que possible, les diriger et les régler, et l'on peut se demander quels sont les jeux à favoriser dans le premier âge.

La nature nous donne sur ce point deux indications précieuses : la première, c'est que tout jeune animal a pour initiale et suprême récréation l'agitation des membres et l'émission des cris irréguliers; la seconde, c'est que tout animal enfant et même adulte a besoin de compagnons et d'instruments de jeux, soit pour communiquer sa joie, soit pour l'exciter. Les meilleurs jeux, même pour l'enfant à la mamelle, sont donc ceux qui le mettent le plus en dépense d'activité musculaire. A ceux-là, il peut se livrer à son aise, entre les bras de sa nourrice, sur le lit de ses parents, sur le tapis de la chambre, sur la pelouse du jardin : la seule précaution à prendre à l'égard de ces jeux primitifs et universels, c'est qu'on les arrête à propos. L'enfant les varie assez de lui-même pour qu'on n'ait pas besoin de l'y aider, et, si l'on intervient pour les modifier, ce doit être en vue d'expériences propres à éclairer sur sa santé, son tempérament, son caractère, sur son intelligence, et sur l'état de son développement. De très bonne heure aussi, l'enfant doit se mêler aux jeux de ses

pareils : il y a là une sympathie immédiate de forces et de goûts, une gaieté plus appropriée et plus franche, et sous le rapport du plaisir, comme pour l'éducation des instincts sociaux, l'enfant ne peut qu'y gagner.

Lorsque déjà l'enfant marche, les jeux préférables sont toujours ceux qui nécessitent un déploiement varié des forces musculaires : courir, sauter, crier, exercices de jet et de traction. Il est même possible et utile, comme je le dirai ailleurs, de le soumettre chaque jour à de courts exercices de gymnastique bien adaptés à la mesure de ses forces et de son adresse.

Parlons un peu des jouets, qui tiennent une si large place dans le cœur et dans les habitudes de l'enfant civilisé. J'avouerai qu'à cet égard il me paraît beaucoup moins bien partagé que l'animal. Ainsi un jeune chien, un jeune chat, ne sont pas bien exigeants en fait de jouets : un chiffon, une boule de papier, un bouchon, une patte de lapin, servent pendant plusieurs mois, et quotidiennement, d'objets récréatifs à ces animaux. La vue seule de ces objets leur cause une joie folle : ils les saisissent à pleine gueule, les secouent, les jettent, les reprennent; ils les font glisser, rouler ou sauter avec leurs pattes ; ils s'aplatissent devant eux, se couchent, se pelotonnent, se tournent et retournent sur eux ; ils les apportent (tous mes chats ont cette habitude) pour qu'on les lance au loin, fondent sur eux et les saisissent au vol : perdus, ils les cherchent avec sollicitude, jusque dans des cachettes impossibles, en un mot, s'intéressent à eux, s'égayent par eux, et par eux exercent leurs muscles de mille manières.

De même, quelques jouets pourraient suffire à l'enfant : tout ce qui est à portée de sa main et de sa bouche lui sert à jouer. Et, comme il doit s'instruire en s'amusant, des jouets peu nombreux, assez mais pas trop variés, faciles à manier, et difficiles à détruire, me paraissent être tout ce que réclame la superficielle gaieté du premier âge. Je proscrirais sans pitié toutes ces luxueuses représentations d'objets hideux ou ridicules, qui ne peuvent que développer les germes innés de la sottise humaine et contrarier le développement de nos tendances esthétiques. Surtout pas de jouets façonnés en représentation d'animaux domestiques : l'enfant ne doit pas s'habituer à jouer avec les animaux comme avec des figures en bois et en carton; il ne doit pas battre, même pour rire, même par feinte, même en peinture, un cheval, un chien, un chat, une vache, un mouton, une poule, un canard, un oiseau ; il ne doit pas même caresser et embrasser, interpeller, des objets inanimés, comme il ferait des animaux réels. Quant aux sabres, aux tambours, aux

trompettes, aux soldats de plomb ou de sapin colorié, jouets aussi bruyants qu'inertes, j'estime qu'une sage pédagogie doit les briser dans les mains des enfants, d'autant plus qu'ils me paraissent les prédisposer à une manie depuis trop longtemps française, celle de *jouer à la guerre*. Plus nous irons, plus nous devrons considérer la guerre, non pas comme un jeu brillant, mais comme la plus terrible des nécessités et la plus affreuse occupation des hommes.

Une fois entré dans la voie des proscriptions et des exécutions, on a peine à s'arrêter. Bien peu de mères me pardonneront de ne pas même respecter les poupées de leurs fillettes. Les plus sérieuses daigneront au moins discuter avec moi cet arrêt délicat, et elles auront toutes sortes de raisons pour défendre un préjugé séculaire, voire préhistorique. Je lis, en effet, cet intéressant passage d'un article dernièrement publié dans un grave recueil par une savante femme. « Si l'on présente à l'enfant quelque grossière poupée, habillée d'oripeaux brillants, en lui disant encore : C'est beau ! il la saisira avidement en répétant : C'est beau ; beau ! flatté à la fois dans son instinct esthétique naissant par l'éclat de couleur, et dans ses instincts imitatifs par la vague ressemblance qu'il saisira entre la forme de cet objet et celle de sa mère ou de sa nourrice, dont ni le tableau sans relief, ni les formes sans couleur de la statue n'auraient pu lui donner l'illusion assez complète. La poupée fut certainement le premier essai de l'art imitatif, et devint rapidement fétiche chez l'homme, dès lors accoutumé à her l'idée de beauté, même à toute représentation grossière de la simple nature, pourvu qu'elle lui donnât cette illusion de la vie, d'autant plus facile à provoquer en lui que ses sens sont plus grossiers, son esprit moins analytique et ses sensations plus vives et plus naïves[1]. » Ainsi la poupée serait une invention aussi recommandable par son antiquité que par ses qualités esthétiques. Plusieurs mères fort instruites m'ont assuré aussi que ce respectable fétiche est non moins utile à développer le sens moral que le goût chez les petites filles. La poupée est pour elles une petite camarade, ou une imitation de grande personne. Elles la traitent en amie ou en mère raisonnable, elles lui répètent les leçons qu'on leur a faites, elles la conseillent, la grondent, la louent, la surveillent, la déshabillent, la débarbouillent, l'habillent, lui taillent ses robes et ses atours, lui apprennent le bon ton, les bonnes manières, les convenances et la sagesse. Que de mérites inappréciables aurait la poupée !

Mais toute médaille a son revers : la poupée n'a-t-elle que des

1. *Philosophie positive*, 11e année, n° 5, p. 211, Clémence Royer.

qualités, et peu ou point de défauts? En psychologue impartial de cet enfant de l'enfant, j'en dois signaler les graves imperfections. Outre que ce jouet ne peut, en aucun cas, satisfaire que très incomplètement les instincts esthétiques de l'enfant, il est d'expérience qu'il les développe dans un mauvais sens.

N'est-ce pas une déplorable faiblesse que celle qui autorise les petites filles à affubler ces petits mannequins anthropoïdes de parures aussi ridicules que celles dont on les affuble souvent elles-mêmes? Ainsi notre immense débordement de luxe est favorisé chez l'enfant au berceau, et, avec l'instinct de la vanité, celui de l'envie. Toute belle poupée fait une orgueilleuse et mille jalouses. Qu'il me soit permis de raconter une petite scène qui m'émut fort, il y a quelques années. Les petites villageoises de mon pays, soit influence d'une habitude héréditaire, soit imitation des habitudes bourgeoises, ont quelquefois aussi dans leurs mains des poupées. Mais la simple nature en fait tous les frais : un chiffon blanc est serré d'une ficelle ou d'un cordonnet, et voilà une tête façonnée; quelques brins de chanvre ou de crin constituent la chevelure; un petit morceau d'étoffe rouge plié en deux sur cette perruque et rattaché avec deux épingles est le capulet de la *mounaquo* (poupée); de la jupe, du corset, du tablier, de la quenouille, la matière et la forme sont à l'avenant. Me promenant un jour aux environs de la ville, je contemplais avec admiration, sur le bord de la route, une petite paysanne d'environ six ans, qui portait dans ses bras, avec un air de ravissement presque religieux, un de ces grossiers joujoux. Son œil, qui chercha le mien, semblait dire : « Que je suis heureuse! » Bientôt, par un sentier détourné, débouche sur la grande route une gouvernante escortant deux fillettes chargées de magnifiques poupées à ressort: la petite paysanne fit quelques pas vers elles et admira tout d'abord les toilettes des jolies citadines; elle s'approcha davantage, pour voir quels étaient ces beaux objets que les demoiselles secouaient en riant. Elle n'en pouvait croire ses yeux : des poupées ainsi faites et ainsi parées! Elle devint rouge comme une cerise; sur ses yeux glissèrent un nuage de tristesse, un éclair d'envie, et peut-être une larme; toute honteuse, et sans souffler mot, elle tourna les talons et se retira lentement vers sa chaumière, d'où elle se mit à regarder, d'une petite lucarne, les demoiselles et leurs poupées qui s'éloignaient. N'est-ce pas ici l'histoire de bien des petites filles de la ville?

Rien aussi de plus fait pour enniaiser les petites filles que ces récréations trop sérieuses, dont les poupées sont le prétexte et les instruments. Avec les poupées, elles jouent aux dames, aux bonnes, aux

nourrices, aux institutrices, aux couturières, avec une servile imitation des gestes, des attitudes, des inflexions de voix, des formules de conversation, qu'elles ont notés chez les grandes personnes. Ce ne sont là que des jeux, mais qui prédisposent à l'affectation et à la dissimulation. Je ne suis pas absolument d'avis qu'il faille réprimer chez les petites filles la tendance qu'elles ont à imiter, en jouant, leurs mamans : elle est dans la nature. Mais je veux que cette imitation soit faite avec mesure et à propos, qu'elle tourne à leur gaieté, au développement de leurs muscles et de leur intelligence. Par exemple, puisqu'on ne saurait vaincre l'inclination qu'elles ont pour ces amusements, il faudrait laisser agir en elles cet instinct, et leur laisser créer et disposer les instruments de leurs jeux. J'ai remarqué que les petites plébéiennes, quand elles n'ont pas été gâtées au contact de leurs camarades d'école, ont plus d'invention et d'amusement dans les jeux que les enfants des riches. Tandis que leurs frères se font eux-mêmes des chalumeaux, des trompettes, des castagnettes, des cannes, des leviers et divers autres intruments de jeux, ces petites filles n'ont pas de peine à se monter en marmites, en poêlons, en assiettes, en couverts et en couteaux : des morceaux de papier, de bois, de carton, des tessons, des cailloux, tout ce qu'elles peuvent avoir sous la main, représente pour elles ce qu'elles veulent bien lui faire représenter ; ici du moins la part de l'initiative et de la libre fiction est supérieure à celle du plagiat. Je déclare, d'ailleurs, que les filles du peuple ont moins recours que les autres à ces représentations de scènes entre grandes personnes : elles s'amusent plus volontiers avec leurs compagnes qu'avec leurs poupées, en enfants qu'en mamans. Elles jouent aussi beaucoup avec les garçons de leur âge, et c'est tout profit, quand leurs jeux sont surveillés.

Cette délicate et grave question de la poupée a d'autres côtés intéressants. Qui n'a vu des petites filles, d'une sensibilité très vive, prendre si bien au sérieux leur poupolâtrie, qu'elles en étaient obsédées, qu'elles en perdaient l'appétit, le sommeil et la santé ? Les prétendues maladies, les migraines, les blessures, les ennuis de leur *tit'fi*, les affolaient de pitié et de terreur. J'ai même eu dans mes relations un petit garçon, très garçon sous tous les autres rapports, qui devint maniaque des poupées, sans doute pour n'avoir guère joué qu'avec des petites filles. Quelque poupée qu'on lui achetât, sur ses demandes réitérées, laide ou jolie, petite ou grande, nue ou parée, il s'en improvisait la nourrice tendre et attentive. A table, il voulait la faire manger ; au jardin, au lieu de gambader, il s'asseyait sur un banc, la poupée reposant entre ses bras, comme un enfant qui dort ; il la berçait, la cajolait ; il l'allaitait aussi, disait-il.

Un jour, il nous étonna bien, en se mettant à table, quand il nous dit : « Maintenant j'aimerai le pain et la soupe, j'en mangerai beaucoup, parce que cela donne du lait. » La poupée devait coucher dans son lit, et il criait de douleur, s'il ne la trouvait pas serrée contre lui, quand il s'éveillait. C'étaient des trépignements et des lamentations désespérées, si, lorsqu'il n'avait pas été sage, on ne lui permettait pas d'emporter son poupon dans son lit. Je n'en finirais pas de raconter toutes les inepties que son prétendu rôle de mère-nourrice lui faisait faire, au grand détriment de sa gaieté, de sa santé et aussi de son jugement. Avoir les yeux et la pensée fixés sur un ridicule morceau de bois et de carton peint, lorsqu'on devrait les avoir éveillés sur toutes choses autour de soi, croupir dans l'immobilité comme un oiseau sans ailes lorsqu'on devrait être toujours en mouvement, n'est-ce pas une situation physique et morale que l'on doit avec le plus grand soin éviter à un petit enfant? Or c'est encore là un des méfaits dont la poupée est, plus souvent qu'on ne le croit, la cause et le moyen. Ai-je assez consciencieusement fait contre elle un réquisitoire, qui, je le crains, ne convaincra pas beaucoup de mères?

Un dernière remarque, à propos des jeux enfantins qui se traduisent par la plaisanterie. Il faut s'attacher à leur laisser leur caractère primitif d'innocente espièglerie. La moquerie , défaut odieux, touche de bien près à la plaisanterie, qualité charmante. Je crois qu'en général ce défaut, même en ce qu'il a d'héréditaire, ne se montre pas dans les enfants âgés de moins trois ans, si les exemples et les encouragements ne l'ont pas développé chez eux. Le sentiment du ridicule paraît inconnu à cet âge. Il ne faudrait pas croire que les enfants, qui sont de bonne heure enclins à saisir et à imiter les défauts physiques des personnes, les apprécient et les imitent comme des défauts. Ils sont souvent étonnés des aspects et des conformations bizarres : ils en demandent le pourquoi.

Un enfant de quatre ans, ayant un jour vu passer dans la rue un monsieur très voûté, et une autre jour un vieillard très petit, demandait, après les avoir très attentivement observés, comment cela avait pu se faire. Son frère, âgé de deux ans et demi, faisait des remarques du même genre : « Pourquoi il marche comme ça, ce monsieur, maman? » Mais nulle perception du grotesque comme grotesque, ni chez l'un ni chez l'autre.

Un enfant de trois ans, ayant passé trois semaines chez des parents, revint avec ce défaut de la moquerie. Ayant vu quelquefois dans ses promenades un petit vieux bossu, il se mit à l'imiter, marchant, courbé en deux, à petits pas pressés, devant des bonnes qui le lais-

saient faire et riaient même de ce jeu, pour elles sans importance. La famille, à son tour, n'y vit que matière à s'égayer. Dès ce moment, un des grands plaisirs de l'enfant, plaisir d'ailleurs très fatigant, fut de *faire le petit vieux*. Nombre de parents sont d'autant plus portés à favoriser cette vilaine caricature des défauts choquants, qu'ils y voient ordinairement la marque d'un naturel vif et d'un esprit observateur. Il suffit de rappeler que c'est là, dans tous les cas, l'un des pires emplois de l'esprit. La raillerie chez l'homme fait, la moquerie chez l'enfant, ne sont rien moins qu'aimables. « Diseur de bons mots, mauvais caractère ; » on peut étendre l'aphorisme de La Bruyère à la moquerie enfantine. On peut lire aussi avec profit les conseils de Fénelon relativement à cette habitude qu'on laisse prendre aux enfants « de contrefaire les gens ridicules ». « Ces manières moqueuses et comédiennes, dit-il, ont quelque chose de bas et de contraire aux sentiments honnêtes. » Ainsi, beaucoup de gaieté, assez de plaisanterie, point de moquerie, voilà la règle applicable à ce cas.

Aussi bien cette tendance invincible à tout imiter, à tout dramatiser, pour se réjouir, peut être utilement dérivée à des imitations tout à la fois inoffensives et instructives. Avant l'âge de quinze mois, la plupart des enfants contrefont très drôlement la voix, le chant, les cris d'un certain nombre d'animaux, le *mmou* des vaches, le *oua-oua* du chien, le *mi-mi* ou le *miaou* du chat, le *hi-ha* de l'âne, le *coua-coua-coua* du canard, le *kou-kou kou-kou* de la poule, le *pi-pi-pi-pi* de l'oiseau, le *pâ-pâ* du paon, etc. C'est là un emploi très anodin de leur faculté d'imitation comique, et qui a surtout l'avantage de développer leurs organes vocaux, et de les porter à observer les cris et en même temps les formes et les allures des animaux à imiter. Il sera, du reste, très facile de modérer chez eux cette tendance à contrefaire les animaux, pour peu qu'elle dégénère plus tard en habitude grossière et inconvenante.

Sens du merveilleux. — Les enfants, comme les sauvages, pensent en images et mesurent la vérité, la réalité des choses, à la vivacité des images qui les traduisent. Ils croient tout ce qu'on leur raconte, parce qu'ils le voient, et tout ce qu'ils ont vu, ils le racontent ou l'entendent raconter avec le plus grand intérêt. C'est pourquoi serait-il plus facile et plus profitable pour eux qu'on les exerçât aux récits dramatisés de leurs propres actions qu'à des fictions, la plupart du temps absurdes. Grâce à leur imagination scénique, qui remet sous leurs yeux les tableaux de la vie réelle et réveille dans leurs cœurs les sentiments qui s'y rattachèrent, ils ont de fréquents retours sur eux-mêmes, qui peuvent influer directement sur leur bonheur, sur

leur santé morale, et, par suite, sur leur santé physique. J'ai vu une petite fille de deux ans et demi raconter avec un sérieux de grande personne, une tristesse persuasive et des larmes dans la voix, les actes de brutalité auxquels son père se livrait de temps en temps envers sa mère. « Méchant papa, disait-elle, très méchant! Il fait toujours comme ça à petite mère; il la bouscule, et je pleure. Il est très méchant! » Un enfant de trois ans et demi aperçoit des pins en passant devant un parc. « Les jolis pins! s'écrie-t-il. Il y en avait comme ça à Arcachon, sur le bord de la mer. Je suis allé l'année dernière à Arcachon, avec papa et maman. C'est un bien beau souvenir pour moi! Je me suis bien amusé, et l'on ne m'a pas beaucoup grondé! » Les plaisirs et les peines du passé récent, et quelquefois du passé éloigné, revivent dans l'enfant. C'est là un fonds tout prêt, pour l'intérêt, l'instruction et la moralisation. Son jugement se forme par les réflexions tristes ou gaies, dont il accompagne les récits qu'il en fait. Telle personne lui a plu ou déplu, et pour tel motif; telle chose était belle ou laide, en ceci ou en cela; tel acte, fait par lui ou devant lui, a mérité telle ou telle qualification morale. Puisque les historiettes les plus incroyables deviennent si aisément comme une partie de sa vie passée, je voudrais que ses héros et ses héroïnes familiers fussent des personnages réels, lui et les autres, et par les autres j'entends les personnes, les animaux, les plantes, les objets avec lesquels il s'est trouvé en rapport.

Je suis donc, contre Fénelon et Mme Necker de Saussure, de l'avis de Rousseau, qui bannit de l'éducation enfantine toute fiction, fût-elle jolie, fût-elle morale, les contes de Perrault comme les fables de La Fontaine. Il faut régler, en le satisfaisant, cet appétit du merveilleux, qui, si l'on n'y prend garde, devient insatiable chez l'enfant et lui fait perdre de vue la réalité, la réalité qui doit l'intéresser autant que la fiction. Pourquoi réjouir, et surtout attrister cette crédule innocence avec de plates chimères? Pourquoi lui enseigner des choses qu'il lui faudra plus tard désapprendre? On avait ainsi longtemps charmé, en le trompant, l'imagination d'un enfant aussi intelligent qu'impressionnable. Sa mère, le voyant redemander continuellement les plus jolies histoires, celles qui le faisaient fondre en larmes, eut un jour pitié de sa naïveté, et, pour le consoler, lui dit d'un air très sérieux que ces histoires n'étaient pas vraies, que tout cela n'était pas arrivé. — Pourquoi donc me disais-tu que c'était vrai? repartit l'enfant très désappointé. A partir de ce moment, il ne voulut plus de ces histoires-là, mais il en demandait d'autres, « comme celles que raconte papa, qui sont toujours bien vraies. »

Un grain de scepticisme germa prématurément dans cette petite tête, et ce ne fut pas au profit de son bonheur. Un peu plus tard, quand il eut près de cinq ans, sa mère, après avoir pris conseil de personnes sensées, se décida à commencer son instruction littéraire (car il y a un âge pour commencer l'instruction!) par des récits tirés de l'histoire sainte. Elle eut beau assurer à l'enfant que c'était la vérité même, il ne s'y intéressa aucunement. La naissance d'Ève, tirée d'une côte, provoqua, à la première audition, un franc éclat de rire. « Oh! oh! oh! oh! Mais ce n'est pas possible, ça ! C'est des bêtises ! » Ce n'est pas ma faute, si le mot est textuel. Mais ce mot, d'une crudité si franche, n'est-il pas, dans la bouche d'un petit enfant, l'arrêt sans appel d'un système d'éducation fondé sur les contes? Ceux qui veulent que leurs enfants croient à la Bible ne doivent pas commencer par les avertir que les contes du Petit-Poucet et du Chaperon-Rouge ne sont pas articles de foi. Herbert Spencer a dit de l'enfant et du sauvage : « Il croit tout ce qu'on lui raconte, quelque absurde que ce soit; toute explication, si inepte qu'elle soit, il l'accepte comme satisfaisante. Faute de connaissance généralisée, rien ne paraît impossible; la critique et le scepticisme font défaut. » Je suis convaincu que cet aphorisme n'est que relativement vrai. Je pourrais citer encore grand nombre d'exceptions qui le contredisent. Je me bornerai à deux. Une petite fille, âgée de trois ans, à qui l'on racontait, suivant le conseil de Fénelon, des historiettes bibliques, fit cette réflexion : « Ecoute, papa, puisque le bon Dieu voulait qu'Adam et Eve fussent heureux, s'ils ne désobéissaient pas, pourquoi avait-il mis des pommes dans le Paradis? Dis, papa, pourquoi il ne les avait pas faits heureux pour toujours? » Un enfant, âgé de trois ans et demi, dit, à propos du sacrifice d'Abraham : « Mais pourquoi il était si méchant le bon Dieu, dis? Et pourquoi il voulait qu'on tue Isaac? » Avait-on dit à ces enfants que tous les contes ne sont pas vrais, ou bien leur petit jugement se refusait-il à la foi pure et simple, à la foi combattue par l'évidence et le sens commun, au *credo quia absurdum?* J'estime que leur incrédulité venait de cette double source.

BERNARD PEREZ.

NOTES ET DOCUMENTS

DE L'INFLUENCE DES MOUVEMENTS SUR LES IDÉES

M. Ribot ayant récemment appelé l'attention sur le rôle psychologique des mouvements [1], il ne sera peut-être pas inutile d'exposer certains faits qui peuvent servir à éclairer cette importante question.

En effet, tout n'est pas dit lorsqu'on a expliqué l'influence des nerfs et des centres nerveux sur le mouvement, car les muscles ont des nerfs sensitifs, centripètes, de sorte que chaque contraction musculaire provoque une excitation nerveuse qui remonte aux centres et peut produire soit un mouvement réflexe, soit une sensation consciente (perception) ou inconsciente.

Nous ne nous occuperons pas ici des mouvements réflexes, mais seulement des sensations provoquées par les mouvements.

Trois cas peuvent se présenter : en effet, le mouvement musculaire dont la notion est transmise aux centres nerveux peut être un mouvement *voulu*, *réflexe* ou *communiqué*.

Lorsque je fais un mouvement, quand j'écris ces lignes par exemple, ce mouvement est *voulu*, et j'ai conscience à la fois de l'effort musculaire que je fais et des mouvements accomplis par mes muscles de l'avant-bras et de la main. Par quelle voie ces contractions musculaires reviennent aux centres nerveux, c'est un point que je n'examinerai pas, car cette étude m'entraînerait loin du sujet que je me propose de traiter ici. Il suffira de rappeler le fait.

Dans un second cas, le mouvement n'est pas voulu, mais *réflexe*. Par exemple, si l'on approche vivement un objet de mes yeux, immédiatement mes paupières se fermeront, et ce mouvement réflexe sera perçu de la même manière que si j'avais réellement voulu fermer mes paupières. Dans les deux cas, la notion du mouvement, soit réflexe, soit volontaire, arrive aux centres nerveux, et très probablement par l'intermédiaire des nerfs sensitifs du muscle.

1. Voyez, dans la *Revue philosophique*, le numéro du 1er octobre 1879.

En troisième lieu, le mouvement peut être *communiqué*. Si par exemple quelqu'un me prend la main et me tire le bras pour l'étendre, mes muscles de l'épaule, du bras et de l'avant-bras changeront d'état, de tension, de tonicité, et cette modification musculaire, qui n'est pas une véritable contraction, sera cependant, tout aussi bien qu'une contraction, perçue par les centres nerveux.

L'influence de ces mouvements communiqués sur l'association ou la production des sentiments et des idées est très remarquable, surtout dans certains cas pathologiques.

On sait, depuis les expériences de Braid, que, chez les individus hypnotisés ou somnambules, il suffit de donner aux membres une certaine attitude pour que des sensations en rapport avec cette attitude prennent aussitôt naissance. Ainsi, par exemple, à un individu hypnotisé, si on ferme le poing droit et si on étend le bras, aussitôt la figure prendra l'expression de la colère, de la menace, et tout le corps se conformera à cette attitude générale de colère ou de menace. Si on lui fait joindre les mains, les traits prendront une expression suppliante; il se mettra à genoux et semblera par toute son attitude implorer humblement la pitié.

Chez certaines hystériques, telles par exemple que certaines malades de la Salpêtrière qui sont dans le service de M. le professeur Charcot, on observe facilement des phénomènes de ce genre, et rien n'est plus instructif que ces observations.

Naturellement, chez toutes les malades, les phénomènes ne sont pas aussi nettement accusés. Plus l'intelligence est développée, plus les idées provoquées par des attitudes sont exprimées avec puissance. Sur une de ces malades particulièrement, il suffit d'un très faible mouvement pour provoquer immédiatement une série de sentiments exprimés par des mouvements très compliqués. Lorsque L*** est endormie, soit par des passes, soit par le tam-tam, il suffit de lui faire faire un geste pour qu'aussitôt toute son attitude se conforme à la signification de ce geste. Ainsi, en lui mettant la main droite à la bouche comme si on lui faisait envoyer un baiser, aussitôt elle se met à sourire, et sa figure prend une expression amoureuse; si on lui lève l'index droit en le mettant horizontalement à la hauteur de l'œil, elle s'imagine qu'un oiseau vient s'y placer : alors elle le caresse et se fait becqueter par lui. Un geste indiquant l'éloignement lui fait croire que l'oiseau s'est envolé : elle court dans la salle et suit des yeux l'objet imaginaire, etc.

Ces faits, d'une assez grande importance psychologique, ont reçu le nom de *braidisme* ou de *suggestion*. Il est assez remarquable que la suggestion peut être localisée à un côté du corps, en sorte qu'en

faisant avec le poing gauche le geste de la menace, et avec la main droite le geste d'envoyer un baiser, les traits prennent à gauche l'aspect de la colère, et à droite celle de la tendresse amoureuse.

A vrai dire, ces *suggestions*, c'est-à-dire ces idées provoquées par des attitudes, ne sont pas très différentes des autres excitations qui viennent frapper l'esprit des individus endormis et faire naître chez eux des idées et des sentiments. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit du même phénomène : à savoir une idée provoquée par une excitation extérieure, que cette excitation soit un mouvement communiqué aux muscles ou une impression sensorielle. Mais il est nécessaire d'expliquer pourquoi chez les somnambules les suggestions se produisent aussi facilement et avec autant de force d'expression.

Chez les somnambules, il y a un automatisme complet, tel que le patient répond aveuglement, sans résistance, sans volonté à toutes les excitations extérieures. Mais il faut que ces excitations soient d'une nature spéciale ou qu'on provoque l'attention du patient vis-à-vis d'elles. Ainsi, que ses yeux soient ouverts ou fermés, le somnambule ne voit pas ou du moins ne voit que si on l'excite à voir (peu importe d'ailleurs, pour se charger de ce soin, que ce soit le magnétiseur ou une autre personne, quoi qu'en disent les charlatans). L'individu endormi est dans une sorte de stupeur où le *moi* n'existe plus que si on l'excite à être. L'excitation qui le fera sortir de cette stupeur sera alors toute-puissante, et l'idée, quelle qu'elle soit, provoquée par cette excitation unique, régnera souverainement dans l'esprit. Ainsi, par exemple, qu'on prononce devant une personne endormie le mot de serpent, ou simplement qu'on fasse sur le plancher les zigzags onduleux simulant les mouvements de l'animal rampant, aussitôt l'idée du serpent se présentera, sous la forme d'une image réelle extérieure, à l'esprit du somnambule, et en même temps que l'image du serpent prendront naissance tous les sentiments que cette image peut provoquer. Ces sentiments ne sont pas seulement intérieurs : ils se traduiront par l'attitude du corps, par les traits de la physionomie, exprimant la répulsion, le dégoût, l'horreur.

Une comparaison vulgaire fera bien comprendre pourquoi la suggestion est si puissante : en effet, on peut assimiler la situation d'un individu éveillé à celle du spectateur dans un théâtre. Les lumières, le bruit de l'orchestre, les mille personnes qui l'entourent sont pour son esprit, par l'intermédiaire des sens, d'innombrables excitations qui se corrigent pour ainsi dire l'une par l'autre, en sorte qu'aucune n'est prédominante. Chacune cependant a son rôle et contribue à provoquer l'ensemble des sensations qui animent le

spectateur. Supposons au contraire le même individu dans une solitude absolument obscure et silencieuse ; si l'une des innombrables excitations qui avaient passé inaperçues dans la salle de spectacle, au milieu de la lumière, du bruit et de la foule, vient à frapper ses sens, elle provoquera une idée, une sensation puissante, tandis que, dans la salle de théâtre, cette même excitation, disparaissant au milieu des autres, aurait passé inaperçue.

Lorsqu'on est à l'état de veille, tous les sens sont également éveillés; la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher apportent à chaque instant des sensations variées et nombreuses. On est comme dans un théâtre bruyant et éclairé. Au contraire, les sens du somnambule sont assoupis. Peu de sensations arrivent à vaincre son engourdissement. Aussi celle qui a pu pénétrer dans l'esprit devient souveraine, excite des émotions fortes et provoque une série d'idées dérivant de cette sensation toute-puissante. En un mot, la sensation est forte parce qu'elle est unique.

Ainsi ce qui caractérise le somnambule, au moins lorsqu'on le laisse en repos, c'est qu'il n'est pas en rapport avec le monde extérieur. Il semble même que le monde intérieur n'existe pas pour lui, et que les seuls sentiments qu'il puisse éprouver sont ceux qui lui ont été inspirés, suggérés par une excitation venue du dehors.

Non seulement cette excitation fait vibrer toute son intelligence, mais encore la sensation forte ainsi provoquée est aussitôt traduite par des mouvements extérieurs. L'attitude est si expressive, la physionomie si naturelle que tous ceux qui ont eu l'occasion, je dirais presque le plaisir, d'assister à une de ces scènes de mimique somnambulique, en ont gardé profondément le souvenir : nul peintre, nul sculpteur n'ont pu réaliser avec autant de vérité les divers sentiments de l'âme, colère, extase, amour, admiration, menace, mépris, dégoût, frayeur, que ces pauvres filles hystériques, lorsqu'on provoque chez elles pendant le sommeil magnétique ces mêmes sentiments. Un jour, un acteur justement célèbre, assistant à ces scènes de suggestion et de mimique, me disait que c'était la meilleure leçon d'expression qu'il eût jamais prise, et qu'il lui serait probablement impossible d'atteindre une telle perfection.

En effet, on conçoit sans peine que, lorsqu'un individu est envahi tout entier par une seule sensation, cette sensation s'exprime au dehors dans toute sa plénitude par des gestes appropriés. Il est difficile de trouver un individu qui, à l'état normal, soit envahi aussi complètement par une passion aussi simple. S'il est en colère par exemple, à sa colère se mêleront sans doute le mépris ou la frayeur; ce ne sera pas une colère *schématique*, théorique, aussi dépourvue

de tout mélange que sera la colère du somnambule livré tout entier à ce seul sentiment.

Ces faits de suggestion observés chez les somnambules sont-ils applicables à la seule pathologie? Nous ne le pensons pas. Nous croyons au contraire qu'ils doivent être étendus à la psychologie normale. En effet, les données de la pathologie ne sont jamais que des données physiologiques, mais avec exagération de certains phénomènes, ou atténuation de certains autres. Si, chez un somnambule, une attitude communiquée provoque aussitôt une idée en rapport avec cette attitude, de même (on sera presque forcé de l'admettre), chez une personne normale, un mouvement musculaire communiqué ou réflexe provoquera aussi une idée en rapport avec ce mouvement.

Il est donc très vraisemblable que, chez les individus en état de veille, chaque mouvement provoque des idées et des sentiments tout aussi bien que chez les somnambules. La seule différence est que, chez le somnambule, cette idée provoquée devient, par suite de la passivité et de l'isolement de l'esprit, toute-puissante, tandis que, chez l'individu éveillé, cette idée se confond dans l'ensemble des sensations de toutes sortes qui arrivent aux centres nerveux. En somme, il n'y a là qu'une différence de degré : chez le somnambule, la sensation est plus forte; chez l'individu éveillé, elle est plus faible; mais elle existe aussi bien dans le second cas que dans le premier.

La conclusion générale qu'on peut tirer de ces faits est assez importante : *chaque mouvement, soit volontaire, soit réflexe, soit communiqué retentit sur les centres nerveux et modifie le cours de nos idées et de nos sentiments.*

Par suite de la complexité des actes cérébraux et médullaires qui font mouvoir les muscles, nous exécutons des mouvements qui ne sont pas toujours des mouvements voulus, conscients : il en est qui sont réflexes; il en est d'autres qui, sans être à proprement parler réflexes, se font machinalement. La conscience de ces mouvements n'est pas dans la volonté qui les a commandés, mais dans la sensation musculaire qui les transmet aux centres. Combien des phénomènes intimes de la pensée nous resteraient inconnus s'ils ne se traduisaient pas au dehors par un mouvement de nos muscles? *Le sens musculaire est la voie par laquelle un grand nombre de phénomènes inconscients deviennent conscients.*

Pour prendre un fait qui précisera ma pensée, supposons quelqu'un lisant un article ennuyeux (comme celui-ci par exemple) et ne se rendant pas bien compte de son ennui. S'il vient à bâiller pendant sa lecture, ce bâillement involontaire l'avertira de son

ennui : cet ennui inconscient deviendra conscient par suite du mouvement qu'il aura provoqué et qui aura été distinctement perçu.

Mais ce ne serait pas attribuer au sens musculaire une importance suffisante que de lui assigner le rôle de donner à l'esprit la conscience des mouvements et des attitudes du corps. Il faut encore admettre que, parmi les sensations musculaires, il en est beaucoup qui ne sont pas perçues et qui, arrivant aux centres nerveux, ne pénètrent pas jusqu'à la conscience. Ces sensations inconscientes modifient nos pensées et nos sentiments, sans que nous puissions nous en rendre compte. En définitive, l'état de l'esprit est (au moins en grande partie) le résultat des excitations extérieures, et, parmi ces excitations extérieures, le sens musculaire occupe une place très importante.

Je suis convaincu qu'après que l'attention aura été appelée sur ce point, il se trouvera des observateurs ingénieux et perspicaces pour analyser cette influence des mouvements, soit automatiques, soit communiqués, sur la production des idées et des sentiments. Mon but n'a pas été de traiter la question, mais seulement de l'indiquer.

CHARLES RICHET.

SUR LE DÉDOUBLEMENT DU MOI DANS LES RÊVES

Dans mon premier article sur les *Rêves* (1879, tome X, p. 343), à propos du phénomène du dédoublement du moi, je me disais disposé à y voir tout simplement la dramatisation de cette habitude de la pensée de se manifester sous forme de dialogue. « Au moment où j'écris, ajoutais-je, je cause avec un lecteur fictif et je lui attribue les objections et les doutes lorsque je ne me crois pas clair ou que je doute moi-même. Or je pourrais tout aussi bien prendre son rôle et mettre dans sa bouche les réponses et les solutions. Je me borne à indiquer cette idée. » Je suis en possession d'un fait récent qui vient à l'appui, je dirai plus, qui donne un très haut degré de probabilité à cette manière de voir.

Un excellent bourgeois de mes amis, qui, s'intéressant aux questions de psychologie, veut bien me rendre compte parfois de ses rêves, est sur le point de se faire bâtir une maison. Ignorant autant qu'une carpe en fait d'architecture, il en a néanmoins fait lui-même le plan de distribution, et, comme M. Pencil, l'un des héros de Töpffer, il remarque tous les jours avec plus de plaisir qu'il en est content. Ce plan réunit, à ce qu'il paraît, toutes sortes de qualités difficilement conciliables : il est original et rationnel, pratique et artistique; bref, c'est un chef-d'œuvre. L'auteur de cette huitième merveille se promène à toute heure dans ses projets d'appartements, approuvant leurs combinaisons, louant leur disposition, se pâmant en leur ordonnance. Une de ses récréations favorites, c'est de s'imaginer qu'il fait voir cette demeure à des visiteurs capables de sentir le vrai beau, et il se rengorge quand il reçoit les éloges que ne manquent pas de leur arracher à chaque pas les aménagements si profondément calculés de cet incomparable édifice. Sa naïve vanité brode sur ce thème des variations à l'infini. Dernièrement, étendu mollement dans un fauteuil, il commence dans sa tête un petit drame. Des revers de fortune le forçaient à vendre cette maison, qui, notez-le bien, n'est pas encore sortie de terre. Un amateur se présente, et voilà qu'il le fait voyager d'étage en étage jusqu'au grenier, puis redescendre dans le sous-sol, ne lui

épargnant la visite d'aucun des recoins de sa propriété. Comme tous ceux qui avaient eu avant lui la faveur d'être introduits dans le sanctuaire, l'amateur était émerveillé et laissait échapper à chaque détour des signes d'une approbation sans réserve. Sur ces agréables pensées, mon ami se laisse aller au sommeil, et brusquement voilà les rôles qui s'intervertissent. C'est lui maintenant qui se trouve devant un propriétaire obligé de louer ou de vendre, c'est lui qui est enchanté des agréments sans nombre de cette savante habitation et qui marche de surprise en surprise et passe de l'étonnement à l'admiration, de l'admiration à l'extase. Et il ne faut pas oublier un dernier détail. Notre bourgeois transformé en visiteur ne connaissait nullement la maison qu'on lui montrait, et néanmoins c'était bien celle dont il avait dressé le plan et dont un autre lui expliquait les avantages.

Cette observation est caractéristique et jette les plus vives lumières sur le phénomène dit du dédoublement du moi. Essayons donc de pénétrer jusqu'à la racine de cette sorte de manifestation. Je me mets pour un instant à la place de mon ami, et je vais tâcher d'analyser ce qui se passera en moi à l'état de veille.

Je vais et viens dans ma maison projetée; mais ce moi qui admire n'est évidemment pas le moi réel qui habite une maison en pierres et en briques et qui est assis sur une chaise au coin de son feu. Ce moi vagabond est un dédoublement du moi sédentaire qui le suit partout des yeux dans sa promenade et qui est témoin de ses ravissements. *Je me vois* arpentant les pièces, montant et descendant les escaliers, ouvrant les portes et les armoires. En somme, je conduis un autre moi-même à travers le bâtiment futur *alter ego*, comme j'y conduirais un étranger.

Et même, en examinant la chose de plus près encore, cet être fictif, cet être vague et indéterminé, à qui mon imagination fait parcourir une maison idéale, je puis tout aussi bien en faire un étranger. Mais, quel que soit le caractère dont il me plaise de le revêtir, c'est au fond une *émanation* du moi, c'est en réalité moi-même.

Il y a plus : il peut y avoir détriplement du moi. Une seconde émanation du moi peut suivre l'étranger dans sa visite, et voilà la maison peuplée de deux êtres. Je pourrais, en continuant de la sorte, y introduire un nombre indéfini de personnes. L'étranger serait, par exemple, accompagné d'un ami à qui il communiquerait ses impressions; j'assisterais à leur entretien et je pourrais encore imaginer sans peine des complications telles que celle-ci : qu'ils parlent une langue étrangère, dont ils ne me supposent pas la connaisance, mais qui m'est tout aussi familière qu'à eux-mêmes. Pour plus de

simplicité, tenons-nous-en au détriplement. Des deux personnages que j'ai mis dans la maison, l'un porte le nom de moi, l'autre celui d'un non-moi. Le dernier est censé n'avoir encore rien vu, le premier lui fait voir tout. Or, de ces deux individus, y en a-t-il un qui soit de préférence le vrai moi? Évidemment ils sont moi l'un au même titre que l'autre. De deux émanations du moi, l'une peut donc savoir, l'autre ignorer une même chose. Il n'y a en cela aucun mystère, si ce n'est cet éternel mystère qui enveloppe tous les phénomènes de l'âme.

Ai-je besoin maintenant de revenir au sommeil? Qui ne voit que, dans le sommeil, ce qui se passe toujours est un dédoublement du moi, puisque le moi réel dort « tout nu dans son lit » et que le moi du rêve est un autre que celui-là, éveillé, habillé, parlant et gesticulant? Et quant au phénomène qu'on a qualifié de dédoublement, c'est, en dernière analyse, un détriplement du moi. Mais, comme il ne peut exister deux moi en face l'un de l'autre, l'un des deux moi fictifs est nécessairement altruisé, si je puis forger cette expression. L'amateur et le propriétaire étaient bien le même moi. Dans la vie ordinaire, sans doute, le moi est le propriétaire; mais, dans la vie d'imagination, il n'y a rien d'étrange à ce que ce soit l'amateur.

Cette altruisation est une opération des plus communes, et elle peut être plus ou moins complète. Quand je me rappelle mon enfance, je m'altruise en un enfant; quand je me rappelle mon ignorance d'alors, je m'altruise en un ignorant. Et tenez — car tout psychologiste est obligé de faire l'aveu même de ses faiblesses s'il croit par là jeter du jour sur quelque problème obscur — je viens encore de m'altruiser : le bon bourgeois, c'est moi.

J. Delbœuf.

Ces lignes étaient écrites quand j'ai reçu la communication de quelques pages où M. V. Egger analyse avec une grande finesse un exemple curieux de dédoublement : le moi apparent énonce une phrase absurde et incohérente, et un pseudo-non-moi qui ne comprend pas demande une explication qu'il ne réussit pas à obtenir. Le lecteur fera chose utile en rapprochant cet articulet et le mien. Il pourra aussi se demander si, dans le songe que je relate p. 356, la stupéfaction manifestée par la dame allemande en m'entendant énoncer cette énormité que 20 et la moitié de 20 font exactement 37 1/2 n'est pas un signe qu'il me restait encore une lueur de bon sens. D'ailleurs quand, à mon réveil, j'ai cherché à retrouver ce qui avait pu me conduire à faire une addition aussi saugrenue, je remarquai immédiatement que je devais avoir eu dans mon sommeil le sentiment vague de la formation du nombre 37 1/2 qui est égal en effet à 20, plus la moitié de 20 ou 10, plus la moitié de 10 ou 5, plus la moitié de 5 ou 2 1/2.

LES

MANUSCRITS DE SOPHIE GERMAIN

ET LEUR RÉCENT ÉDITEUR

DOCUMENTS NOUVEAUX

M. Hippolyte Stupuy a fait paraître, il y a quelques mois, un livre dont tous les géomètres et tous les esprits soucieux d'idées générales reconnaissent en principe le grand à-propos et l'utilité [1]. On doit lui savoir gré d'avoir consulté le manuscrit autographe des *Considérations générales* et d'avoir en conséquence amélioré le texte de la première édition [2]. Les fragments inédits qu'il a empruntés au manuscrit français 9114 de la Bibliothèque nationale et qu'il a publiés sous le titre de *Pensées;* enfin les lettres de Poisson, de Fourier, de Gauss et de Legendre, qui terminent son volume, lui assurent la reconnaissance des géomètres et des curieux. Malheureusement, son travail n'en est pas moins exempt de lacunes regrettables.

Nous passons sur les légères améliorations qu'il eût été possible

1. *Œuvres philosophiques de Sophie Germain*, suivies de pensées et de lettres inédites et précédées d'une notice sur sa vie et ses œuvres... Paris, Paul Ritti, librairie-éditeur (*sic*), 1879. (Voyez la *Revue philosophique* d'octobre.)

2. Les exemples suivants prouvent combien ce travail était nécessaire :

Première édition.	**Seconde édition.**
1. (l'ouvrage) n'a pas les conditions.	1. (l'auteur) n'a pas rempli les conditions.
2... à voir que dans les divers genres nos études tournées vers un même but.	2... à reconnaître que dans les divers genres d'études nos recherches dirigées vers un même but.
3. à l'égard de l'objection que l'on veut contre l'absolutisme des nécessités logiques tirer des démentis donnés par les faits.	3. à l'égard de l'objection contre l'absolutisme des nécessités logiques tirées d'exemples de démentis donnés par les faits.

d'apporter au texte [1], et nous abordons immédiatement une inexpérience qui frappe dès l'abord tout esprit un peu instruit des habitudes philologiques. Pourquoi M. Hippolyte Stupuy, qui a eu l'heureuse idée de consulter le manuscrit autographe, n'a-t-il pas noté les premières rédactions? Ce travail si facile eût doublé l'intérêt de son œuvre et lui eût suggéré sans aucun doute une dissertation intéressante sur la genèse des pensées et du style de Sophie Germain.

On en jugera par les exemples suivants :

Premières rédactions.	**Rédaction définitive.**
l'ordre, la proportion et la simplicité remplacent ce qui manque à la réalité des objets, ne cessent...	l'ordre, la proportion et la simplicité ne cessent pas d'être des nécessités intellectuelles.
nous nous trouvons conduits...	nous nous trouvons tout d'un coup transportés...
un ordre nouveau...	un ordre inattendu.
et elle trouve encore un plaisir nouveau dans cet hommage même.	et cet hommage même est encore pour elle un plaisir nouveau.
et les découvertes dues au génie des sciences...	et les découvertes dont s'enrichit la science...
l'unité de composition ne peut être nulle part aussi sensible que dans les théories mathématiques.	l'unité de composition ne sera nulle part aussi sensible que dans les théories mathématiques.
il ne saurait l'intervertir sans nuire à la clarté...	il ne saurait l'intervertir...
[l'autorité de la démonstration succédera bientôt] il peut se flatter de voir bientôt l'autorité de la démonstration succéder aux simples prévisions de son jugement...	
si les opérations de l'esprit sont partout les mêmes leurs objets [dont ils s'occupent] peuvent être tellement différens qu'ils écartent au premier aperçu toute idée de rapprochement...	mais si la marche de l'esprit est partout la même les objets qu'il [envisage] peut envisager sont [variés à l'infini] d'une variété infinie...
exclusives l'une de l'autre...	exclusives de toutes les autres...
si consacrée...	si respectée...

1. Par exemple, page 102 des *Œuvres philosophiques*, entre ces mots : « *le poète ne perdra jamais,* » et ceux-ci : « *l'idée principale;* » il faut intercaler les mots : « *de vue,* »; même page, au lieu de « *Elle lui offre* », il faut lire « *Parce qu'elle doit offrir* »; page 104, au lieu de « *qu'ils ont tracés* », il faut mettre « *qu'ils viennent d'adopter* », etc., etc. — M. Stupuy n'a pas imprimé page 305 le nom du libraire malheureux dont Gauss parle dans sa lettre du 16 juin 1806 : le scrupule est un peu exagéré. Page 302, la lettre de Gauss n'est pas datée du 16 juin 1806, mais du 16 juin 1805.

Le bienfait de l'imprimerie qui [ne permet plus] assure à l'esprit humain la jouissance de tout ce que les générations précédentes ont accumulé d'observations, de comparaisons, de théorie, de vérités incontestables, augmente incessamment ses forces réelles ; [déjà] il peut déjà s'élever [à] vers la considération des idées générales, non plus seulement en suivant la pente naturelle d'un goût inné et au risque de [ne rencontrer]...	mais aujourd'hui que le bienfait de l'imprimerie en assurant à l'esprit humain... il n'aura plus à refaire les premiers pas ; ses forces réelles augmenteront chaque jour ; et déjà nous nous trouvons ramenés par la voie sûre d'une instruction approfondie vers ces idées de simplicité et d'unité qui furent autrefois de simples révélations du génie devinant sa propre nature et cherchant à en étendre les lois sur l'univers entier.
à toutes les époques de leur développement, les sciences...	les sciences...
l'ordre nécessaire à la clarté...	la clarté...
longtemps avant qu'ils aient été reconnus...	avant que l'esprit d'examen en ait [1] fait...
ils agissent sur les êtres matériels.	ils agissent.
il les gouverne.	il agit sur elles.
pourront y trouver place...	en jouissent...
il lui fallait...	il fallait à l'esprit philosophique...
C'est ainsi que l'imagination sans cesse tourmentée [essaya successivement] enfanta [une infinité d'opérations] [de manières différentes] mille manières diverses [pour se rendre compte] de concevoir les réalités dont elle était frappée.	
laissaient l'empreinte des préjugés...	léguaient aux générations suivantes [des idées] de véritables préjugés...
encore aujourd'hui nous voyons la trace du savoir ancien...	nous voyons encore aujourd'hui la trace de l'ancien savoir...
leur disparition...	leur propre mort...
La philosophie a sans doute fait de grands progrès, mais pourtant elle...	Avouons-le ; la philosophie a fait des progrès réels ; mais elle...
il est absolument impossible...	il est difficile...
nécessaire...	immédiat...
a fort bien établi...	a discuté...
on admettrait...	on voudrait...

1. M. Stupuy écrit *eût*.

au système de la causalité...	au système des formes...
Dans le bien, dans la vérité,...	Dans la morale, dans la science,...
l'enfant ignore encore les propriétés de la matière et se croit beaucoup mieux instruit tandis que ses idées...	l'enfant raisonne mal; tandis que ses idées...
ce type était empreint avec force; dans son génie créateur, il reconstruisit l'univers sous un nouveau plan.	il reconstruisit l'univers sur un nouveau plan.
et [même] si quelquefois il est arrivé qu'un [géomètre] auteur respectant cependant... ait voulu dans [un interêt] une intention d'amour-propre s'approprier des inventions qui ne lui appartenaient pas il n'a pû même en copiant le véritable auteur dissimuler longtemps que l'idée principale ne lui appartenait pas.	
l'esprit méthodique...	les recherches méthodiques...
On voit avec admiration...	Aujourd'hui que diverses branches de la physique sont entrées dans le domaine des sciences mathématiques, on voit avec admiration...
en sorte que le [mouvement] [développement]...	que le moindre dérangement...
une contravention des lois des sociétés...	une infraction des lois des sociétés...
leur être...	leur moralité...
chacun agit pourtant...	chacun raisonne pourtant...
est employée [est] également...	peut être regardée comme également...
les rapports...	les données...
la vérité de la nature...	les lois mêmes de la nature...
Lorsque l'étude se bornait...	Lorsque l'étude se bornait à...
la nature des choses...	la nature de l'esprit.
les réflexions...	les observations.
se sentant pénétrer.	se laissant entraîner.
de formes plus appropriées...	de formes nouvelles...
présentera à l'œil attentif...	présentera au spectateur...
.... la peinture procèdent d'une manière...	.... la pantomime procèdent d'une manière...
dans les morceaux plus modernes la tonique arrive sans éclat et l'oreille est ramenée au repos absolu [par le] des sons par...	dans les morceaux modernes, les dernières mesures préparent le repos absolu, non pas seulement.

les effets d'harmonie...

On s'étonne aujourd'hui de ce que les anciens ont attribué au choix des genres une importance dont les raisons échappent [aux] à notre attention. Cette haute importance, l'influence qu'avait alors le choix des modes semblent attester que les Grecs ont en effet regardé la musique comme une véritable langue, et lorsque nous aurons...

Mais celle-ci exclut aussi les contrastes qui eussent été bien placés dans l'autre et le burlesque résulterait de l'emploi d'un autre genre...

l'harmonie...

On ne comprend plus aujourd'hui ce que l'histoire nous apprend touchant l'influence des différents modes. Et comment parviendrait-on à s'en rendre compte lorsqu'on s'obstine à regarder la musique comme l'art de flatter l'oreille? réduite à cet unique usage, pourroit-elle [exercer l'influence] être l'objet d'une attention sérieuse? aurait-elle pu produire les effets [assez] que les anciens nous racontent?

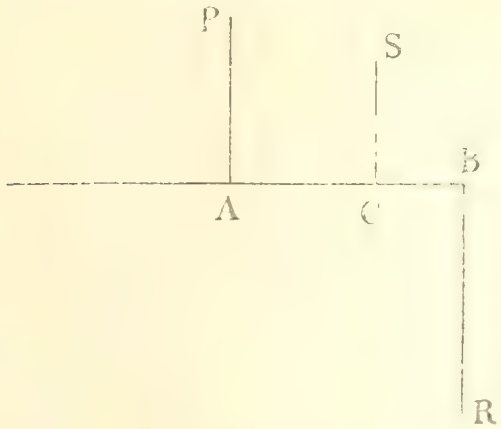
la grâce exclut les contrastes qui conviennent à la gaieté comme la gaieté, sous peine de tomber dans le burlesque, rejette le genre...

Outre la curieuse correspondance publiée par M. Stupuy, le volume 9118 du fonds français de la Bibliothèque contient deux pièces qui, croyons-nous, méritaient à tous les égards les honneurs de l'impression. Pourquoi cette injustice de l'éditeur? L'absence en est d'autant plus inexplicable que les *Œuvres philosophiques* de Sophie Germain sont parsemées de formules mathématiques. Voici la première de ces pièces :

I [1]

RÉPONSE AUX QUESTIONS DE Mlle ***

Pour faire sentir et evanouir le Paradoxe apparent qui resulte de la propoon de M. Monge, nous allons resoudre plus generalement le probleme qu'il paroit proposer



Aux 3 points A, C, B d'une ligne AB sont appliquées les 3 puissances P poussant vers A, S vers C et R vers B, et elles sont en equilibre, on demande les rapports de ces 3 puissances.

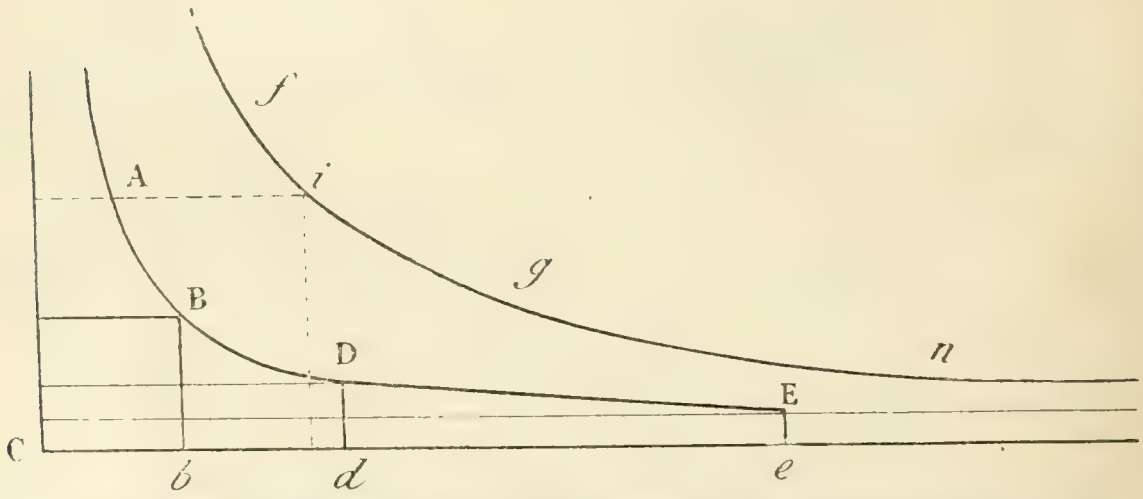
Les ppes ordinaires de la mecanique suffisent pour voir que puisque ces 3 puissances sont en equilibre, si nous prenons B pour le point d'appuy, la puissance S sera à P dans le rapport inverse de leurs distances au point d'appui B, c'est-à-dire que S : P :: AB : CB, ou S × CB = P × AB.

1. Nous conservons scrupuleusement — autant qu'il est possible de le faire

Supposons que S reste dans sa position, mais que la puissance P s'eloigne de B, il n'y aura plus equilibre, à moins que P ne diminue en même proportion que la distance AB augmentera, afin que le produit de P × AB egale toujours le produit constant de S × CB. ainsi, à une distance 100 fois plus grande, il suffira d'une force cent fois moindre que P pour conserver l'equilibre, et à une distance infiniment grande une force infiniment petite ou nulle suffira, car le reciproque de l'infini est 0.

Aussi, si nous supposions une ligne inflexible et infiniment etendue de B en A, appuyée par son extremité B ou retenue par une puissance quelconque R. une puissance S, venant la choquer de S en C, ne scaurait la faire changer de place, et même le paradoxe s'évanouira en quelque sorte si l'on fait attention que, pour que la ligne infinie BA prît quelque mouvement, il faudroit que le point A parcourût dans un temps fini un chemin infiniment grand ; ce qui est absurde. mais on tombe dans ces paradoxes toutes les fois qu'on se transporte dans la region de l'infini; parcequ'il est absurde qu'on puisse jamais y parvenir, c'est une maniere de parler. Dans le langage rigoureux de la géométrie, l'infini n'est qu'une grandeur plus grande que toute grandeur donnée.

La Geometrie pure presente dans l'hyperbole un paradoxe semblable, car soit l'hyperbole entre les asymptotes ABDE, etc. dont la nature est telle que C*b*, C*d*, C*e*, etc., étant les abscisses et B*b*, D*d*, E*e*, etc. les ordonnées, on a toujours le rectangle CD = au quarré CB, le rectangle CE = au meme quarré CB, etc. ainsi à une distance infinie l'ordonnée E*e* sera infiniment petite ou zero. On aura donc le rectangle d'une ligne infiniment petite ou zero par une ligne infinie egale à un rectangle donné.



il y a plus : en supposant qu'on fut parvenu à l'infini, on auroit 0 × 8 egal non seulement au quarré CB, mais à toute autre grandeur finie, car

sans nuire à la clarté — l'orthographe, la ponctuation et toutes les particularités du manuscrit.

on peut concevoir une autre hyperbole entre les memes asymptotes, et au point (ii finiment distant) ou elle touche la ligne C *de*, etc. On aura encore un rectangle infini en longueur, et infiniment petit ou nul en hauteur qui sera égal à un quarré C*i*. Mais, on le repete, ces paradoxes n'ont lieu que parceque c'est un paradoxe lui meme que de supposer qu'on puisse atteindre l'infini.

La proposition paradoxale que $\frac{0}{0}$ est egal a tout ce qu'on veut suit en quelque sorte de la precedente, car $\frac{1}{0}$ est $= \infty$ ou à l'infini. Or $0 \times \infty$ peut représenter toute grandeur finie, donc à la place de ∞ substituant sa valeur $\frac{1}{0}$,on aura $0 \times \frac{1}{0}$ ou $\frac{0}{0}$ égal a toute grandeur finie quelconque mais le premier paradoxe n'ayant lieu qu'à cause d'une supposition impossible celui ci est dans le meme cas.

La Dynamique de M. d'Alembert a été jadis imprimée chez Briasson; on indiquera probablement où elle se trouve aujourd'hui, chez *firmin didot*, rue *jadis Dauphine*. ce libraire se chargera meme probablement de la prouver (*sic*).

Le traité d'algebre de M. Bossut, est ce que toute reflexion faite, on croit pouvoir indiquer de mieux pour s'instruire de l'analyse.

La seconde pièce inédite du manuscrit 9118 est l'indication d'un procédé pour décomposer directement en deux carrés un nombre premier égal à un multiple de 4 augmenté de l'unité : elle est signée G. Libri et datée de 1824.

Il n'est pas douteux que la *Réponse aux questions de Mlle ***** n'ait été écrite pour Sophie Germain à une époque où elle était encore novice dans l'étude des mathématiques, c'est-à-dire entre 1790 et 1800. Cette date, même si les détails biographiques [1] et le post-scriptum ne l'indiquaient, nous serait précisée par la nature du sujet. Les paradoxes mathématiques étaient fort à la mode à la fin du XVIIIe siècle; on connaît la longue discussion d'Euler et de d'Alembert sur les logarithmes des quantités négatives.

Quel peut être l'auteur de cette réponse? D'une part, le libraire Bernard [2], dans une lettre écrite certainement après 1790, demande à Mme Germain la permission de lui présenter le géomètre Cousin, professeur au Collège de France, ce savant pouvant donner à sa fille d'utiles conseils; d'autre part, dans une lettre datée du 4 no-

1. Sophie Germain est née en 1776 et commença l'étude des mathématiques à l'âge de treize ans.

2. *Œuvres philosophiques de Sophie Germain*, page 291. La lettre est datée de « *Paris, 4 Novembre.* »

vembre 1797 [1], Lalande parle de la haute opinion que son ami Cousin lui a fait concevoir des talents de la jeune géomètre. Il ressort de là que les offres du citoyen Bernard furent agréées et que le géomètre Cousin dirigea les premiers pas de Mlle Germain dans la carrière mathématique. C'est donc à lui qu'il faut, de toute vraisemblance, attribuer cette *Réponse*.

Mais voici un défaut plus grave de la récente édition. Le premier devoir d'un éditeur est de consulter tous les catalogues qui peuvent lui révéler l'existence de documents nouveaux. En se bornant à parcourir les manuscrits connus, M. Hippolyte Stupuy s'est condamné à ignorer l'existence de toute une correspondance très curieuse qui aurait complété bien heureusement sa publication. Voici les lettres que présente un manuscrit d'acquisition récente, déposé à la Bibliothèque avec les papiers de M. Libri et signalé par M. Delisle [2] :

II

UNIVERSITÉ IMPÉRIALE

TRÉSORERIE.

Paris, ce lundi 14 mai 1810.

LE TRÉSORIER DE L'UNIVERSITÉ IMPÉRIALE

A Mademoiselle Sophie Germain.

Mademoiselle

Par une lettre que je viens de recevoir de M. Gauss je suis chargé d'une commission sur laquelle il m'engage à prendre vos avis. dans toute autre circonstance, je n'eusse pas manqué de saisir avec empressement cette occasion pour vous porter mes hommages. Je viens de rendre les derniers devoirs à la mère de ma femme. Ce triste événement, joint à toutes mes autres occupations, ne me laissera de quelque tems aucun moment dont je puisse disposer. Sur la somme de 500 fr. valeur de la médaille fondée par Lalande et qui vient de lui être donnée M. Gauss desire avoir une pendule; voici les termes de sa lettre

« au lieu d'accepter le reste savoir 380f en argent j'aimerois mieux avoir *une belle montre à Pendule*. je n'en fixe pas le prix : qu'il soit de 60 ou de 300 fr. cela m'est indifférent pourvû que la montre soit assez élégante pour être oferte en cadeau à mon épouse et pour pouvoir servir de décoration à sa chambre, peut-être Mademoiselle Sophie Germain (à laquelle je vous prie de faire mille complimens de ma part) auroit la bonté de se charger du choix. »

1. Voyez plus loin la pièce n° XV.

2. *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque nationale*, t. II, Paris, Champion, 1878, page 253. C'est le n° 4073 du Fonds français (*Nouvelles Acquisitions*).

il me paroit que c'est une Pendule et non une montre que desire M. Gauss. il a traduit par *montre à Pendule* l'expression allemande *Penduluhr*. il s'agit donc de lui choisir une Pendule du prix de 60 à 300 fr. mais il veut qu'elle soit *élégante* or je craindrois de ne pas deviner bien juste le goût de Madame Gauss. Veuillez-donc, Mademoiselle m'informer si je puis me flatter d'être aidé de vos conseils et me faire parvenir vos ordres. J'espère avoir plus de liberté dans quelques jours et j'en profiterois pour aller apprendre le résultat de vos idées ou de vos soins et je m'occuperois aussitôt après de faire partir la pendule pour Gottingue en profitant, s'il en est temps encore, des occasions qu'il m'a indiquées.

Agreez l'hommage des sentiments respectueux avec lesquels j'ai l'honneur d'être Mademoiselle

Votre très humble et très obéissant serviteur

DELAMBRE.

Palais du Corps législatif.

III

Mademoiselle

Avant de répondre à la lettre dont vous m'avez honoré, j'ai cédé à l'empressement de lire le savant mémoire qui l'accompagnait et dont je n'avais vû que le titre, lorsque je l'avais annoncé à l'académie à sa derniere séance. il ne m'appartient pas et peut-être n'appartient-il à personne de prononcer sur les questions que vous regardez comme douteuses, mais ce qui obtiendra une approbation générale c'est la réserve avec laquelle vous exposez vos opinions et vos conjectures, ce sont les égards avec lesquels vous traitez le Géomètre célèbre [1] dont vous combattez les principes qui vous ont paru ne pouvoir s'accorder avec ce que vous démontrez.

l'ordre établi depuis plusieurs années dans la distribution des places dans les séances publiques me semble comme à vous susceptible de plus d'une objection, l'auteur en est feu M. Suard, et il n'est pas un membre de l'institut, surtout s'il est marié, qui n'ait eu plus d'une fois à s'en plaindre. mais d'après l'ordonnance royale chaque académie peut disposer du local suivant ses convenances. l'académie française s'étant emparée de toutes les places de choix, aux jours où elle préside, chacune des autres académies a voulu probablement être privilégiée à son tour. on a conservé l'usage des *billets du Centre*. ils sont répartis parmi nous entre le Président, le Vice président, les deux secrétaires perpetuels et les lecteurs. il est un nombre de ces billets qu'on réserve pour les grands fonctionnaires et pour les étrangers célèbres, en sorte qu'à chaque séance de notre académie j'ai tout au

1. Poisson.

plus dix de ces billets. je me suis fait une loi de les distribuer à ceux de mes confrères qui m'en demandent pour leurs femmes. Le Bureau n'a pas plus de 40 billets à distribuer, et les académies sont au nombre de 75. heureusement leurs femmes ne montrent pas un grand empressement en sorte que jusqu'ici je n'ai pas eu le chagrin d'en refuser une foule. c'est aux Perpétuels et non à ceux qui changent chaque année que les étrangers s'adressent de préférence. mais si j'avais été instruit du desir que vous aviez d'assister à nos séances publiques, j'aurais trouvé le moyen de vous réserver un de ces billets, et je m'en souviendrai certainement au mois de Mars prochain. la chose ne serait pas impossible au mois de juillet le secrétaire perpétuel de l'académie des inscriptions me gratifie ordinairement de plusieurs billets du Centre. mais pour les deux autres académies, je n'en ai pas un seul et si ma femme n'avait pas renoncé depuis longtems à ces solennités, je serais obligé de m'adresser pour elle au secrétaire perpétuel en fonction. je ne m'y suis hazardé qu'une seule fois et ma demande a été accueillie; j'aime à croire qu'elle le seroit toutes les fois que je m'y prendrais à tems. j'en courrai volontiers le hazard toutes les fois que vous désirerez un de ces billets et que vous m'en aurez instruit au plus tard le lundi qui précédera la séance

Agréez l'hommage des sentimens respectueux avec lesquels j'ai l'honneur d'être Mademoiselle

Votre très humble et très obéissant
serviteur,

DELAMBRE.

Paris le 25 juillet 1825.

IV

J'ai l'honneur d'offrir mes hommages à Mlle Germain et de lui adresser ci inclus l'exemplaire qu'elle m'a permis de lui présenter de mes observations sur l'enseignement simultané de la lecture et de l'écriture, en musique. Je désire qu'elle en soit satisfaite.

A. CHORON [1].

Paris le 29 Janvier 1818.

V

paris, 19 Se.^bre 1820.

Mademoiselle,

Je regrette extremement de partir pour la campagne, sans avoir eu l'honneur de vous voir, j'y demeurerai quinze jours environ, et à mon retour je me présenterai chez vous, si vous voulez bien me le permettre. je suis persuadé que vous aurez donné de nouveaux développe-

1. C'est le musicographe célèbre, né en 1772, mort en 1834.

mens à la théorie dont vous vous occupez, et que je vous invite instamment à publier. personne ne peut traiter avec plus de succés cette difficile et interessante question.

agréez mademoiselle l'hommage de mon respect.

J^h FOURIER.

VI

Mademoiselle

Combien je regrette de ne pouvoir profiter de l'invitation que vous avez la bonte de m'offrir. vous connaissez les raisons de santé qui m'obligent de renoncer à tout ce qui pourroit m'être le plus agréable.

j'aurai l'honneur de vous envoyer ou de vous porter moi même les exemplaires de l'éloge de delambre je vois avec le plus grand plaisir que vous portez votre attention sur les considerations nouvelles que présente le calcul des inegalités.

j'ai lu il y a peu de tems à l'académie un mémoire sur divers points d'analyse qui interessent la théorie de la chaleur et le mouvement séculaire de la chaleur terrestre.

on avait beaucoup sollicité l'académie des Sciences à faire un démarche semblable à celle qui vient d'etre l'objet d'une colere si injuste et si violente [1]. mais nous n'avons pas cru devoir nous occuper de matière législative; quoique tres frappés de l'entreprise qui menace les lettres

agréez mademoiselle l'hommage de mon respect

J^h FOURIER.

paris 30 janvier 1827

VII

mademoiselle,

Je suis bien reconnaissant de votre souvenir et de l'interet que vous inspire une personne qui souffre auprès de moi. je pense qu'il y a maintenant espoir de guerison. pardonnez moi de ne pas me rendre à l'invitation que vous avez la bonté de me proposer j'espère être plus heureux une autre fois.

je m'acquitterai de la recommandation que vous me faites au nom de m^r libri [2] : il m'en avoit aussi parlé dans sa derniere lettre je ferai mon possible pour que ce rapport ne soit pas différé. il nous a envoyé un nouveau mémoire sur la theorie de la chaleur je vois avec beaucoup de plaisir qu'une personne de son merite s'occupe de ces questions

j'aurai l'honneur de vous voir dans la semaine prochaine et je vous

1. Il s'agit de la loi contre la presse (29 décembre 1826).
2. Voyez plus loin la lettre de Libri.

rendrai compte de la réponse de mr Cauchy mercredi au soir ou un autre jour si vous le préferez.

agreez mademoiselle l'hommage de ma vive reconnoissance et de mon respect.

Jh FOURIER.

vendredi matin.

VIII

J'ai l'honneur d'adresser à mademoiselle germain le dernier numero des annales de physique où se trouve le mémoire de mr Savart sur les vibrations des lames élastiques [1] J'ai pensé que la lecture de cet ecrit pourroit l'interesser. J'espere lui envoyer demain un mémoire qui est présenté à l'academie par mr Navier et qui a pour objet l'analyse des flexions des plans élastiques. l'auteur a fait copier ce manuscrit par les presses lithographiques et m'en a remis un exemplaire

Je prie mademoiselle germain d'agréer l'hommage de mon respect et de vouloir bien l'offrir de ma part à madame sa mere.

FOURIER.

mardi soir [1827].

IX

Jeudi 2 mai.

mademoiselle,

J'ai l'honneur de proposer à madame votre mere et à vous de dejeuner dimanche prochain chez moi avec madame de bressieux et mde de vauborel. je vous prie d'excuser ce que mon projet a de téméraire et de n'avoir egard qu'à l'intention, excuse commune de tous les auteurs mediocres. je n'ai assurement aucun moyen de vous recevoir aussi dignement que je le voudrois, et je sens que je vous demande un sacrifice : mais j'en serai bien reconnaissant. aurez vous la bonté de présenter mon invitation à madame votre mere en la priant en votre nom et au mien de l'agreer.

monsiur et mde de prony seront avec nous. il n'y aura pas d'autres personnes que mon secretaire et moi et peut être le neveu de mde de vauborel s'il est à paris. nous nous réunissons à midi un quart

je vous envoye aussi une gravure dont j'ai quelques exemplaires. c'est le portrait d'un de nos prédécesseurs, et l'un des plus illustres fondateurs d'une science que vous aimez et que vous avez augmentée.

agreez mademoiselle avec l'hommage de mon respect l'invitation que je vous presente et [rendez-moi ce] service nouveau témoignage d'une obligeance si gracieuse à laquelle vous m'avez habitué.

Jh FOURIER.

1. C'est probablement le travail inséré dans le tome XXXVI des *Annales de physique et de chimie* (page 187-208).

X

Mademoiselle,

Je suis extremement reconnoissant de votre souvenir et de votre bonté. je me proposois chaque jour depuis mon retour de la campagne d'avoir l'honneur de vous voir. j'en ai toujour été détourné par quelque nouvel incident.

Je me rendrai tres certainement à l'invitation de madame votre mere pour mercredi six décembre, et je désire qu'elle me permette de lui offrir mon respect dans le courant de cette semaine. il me tarde beaucoup mademoiselle de reprendre nos entretiens analytiques, car vous y mettez beaucoup d'esprit et une sagacité merveilleuse. je vous demande pardon de cette remarque parce que les éloges vous déplaisent. je vous promets de tacher de me corriger.

Je vous prie mademoiselle d'offrir à madame votre mere et d'agreer aussi mes hommages et mes respects.

J^h. FOURIER.

mardi matin.

XI

J'ai l'honneur de présenter mes respects à mademoiselle germain, en lui transmettant une note qui m'a ete remise par m^r de Proni. Je ne connois point l'objet des remarques contenues dans cette note peut être donneront elles lieu à quelques éclaircissemens que mademoiselle germain désirera faire parvenir à m^r de proni c'est dans cette vue que je les lui adresse.

Je n'ai point trouvé chez moi le mémoire de m^r libri. l'exemplaire que j'ai parcouru est vraisemblablement celui de la bibliotheque de l'institut. je vais aujourd'hui à l'académie, et je me ferai remettre cet ouvrage que j'enverrai à mademoiselle germain. je lui présente de nouveau l'expression de mon attachement et de mes vœux.

J^h. FOURIER.

lundi matin.

On remarquera la simplicité touchante de la lettre suivante de Sophie Germain. Ces mots : « *Je vous ai répondu en adressant ma lettre à Florence,* » prouvent qu'elle fut écrite à Libri — les dates nous l'apprennent — à peu près deux mois avant la mort de l'auteur :

XII

Paris ce 18 avril 1831.

Monsieur, Je suis plus affligée qu'étonnée de ce que vous me dites touchant votre situation présente Je vous voyois avec inquietude dans

une disposition d'esprit bien éloignée de l'amour exclusif des sciences qui aurait pu vous rendre heureux. vous dites m'avoir écri deux fois depuis votre départ, Je n'ai pas reçu d'autre lettre que celle écrite lors de votre depart de chez mr Maurice [1]. J'ai fait remettre à mde Cauchy la lettre dont vous me chargiez.

Dans voire lettre vous me mandiez que je recevrois les 300 ♯ en même tems que cette même lettre mais vous ne disiez pas par qu'elle voie, je vous ai repondu en adressant ma lettre à florence Je vous priois de me donner de vos nouvelles j'étais inquiète de vous et j'avais bien raison, j'en ai fait demander de tout côté. Je vous mandois aussi que je n'avois rien reçu mais, avec beaucoup de vérité que ce n'étoit pas cela qui m'occupait. Votre dernière lettre m'est arrivée avant hier, j'ai envoyé hier chez mde Renaud celle a son adresse elle a remis de suite, à mon nom, les 300 ♯. françois m'a dit qu'elle paraissoit fort bien portante ce que je m'empresse de vous mander puisque vous paroissez inquiet de sa santé. cette dame avoit perdu mon adresse et après avoir lu votre lettre elle a dit n'avoir pas reçu, plus que moi les lettres que vous dites lui avoir écri.

Ma santé est dans un état affreux, une mort prompte seroit pour moi un soulagement, car je souffre des meaux innouis et qui ne me laissent pas un seul moment de repos, je voulois lire au moins le 3ieme V. [2] de la croix mais je ne puis, je reste enfermée je ne vois pas plus Mr Le Gendre que mes autres amis si ce n'est St Amand, qui est toujours fort occupé de vous, et ma sœur. On dit pourtant que mon état n'est pas desesperé mais on m'annonce de longues souffrances. J'ai reçu de Mr Crelle le no qui contient un memoire de vous et le mien il me demandoit de vos nouvelles je lui ai donné celle de votre départ de geneve quant a moi je lui ai mandé qu'il m'étoit absolument impossible d'esperer proffiter de sa bonne volonté au moins d'ici à longtems. décidement, il y a un sort sur tout ce qui tient aux mathématiques votre preoccupation celle de Cauchy, la mort de mr fourier pour achever cet eleve Gallois qui malgré ses impertinances annoncoit des dispositions heureuses, en a tant fait qu'il a été chassé de l'ecole normale, il est sans fortune et sa mere en a fort peu. rentré chez elle il a continué envers elle cette habitude d'injure dont il vous a donné à vous même un échantillon après votre meilleure lecture à l'académie, La pauvre dame a quitté sa maison laissant de quoi vivre mediocrement à ce fis et a été forcée de se placer dame de compagnie pour satisfaire à cette necessité. On dit qu'il deviendra tout a fait fou et je le crains

Je vous adresse cette lettre à Marseille, suivant l'avis que vous en donnez à mde renaud si vous pouvez me donner de vos nouvelle ce dont

1. Géomètre génevois; il devint, en 1816, membre libre de l'Académie des Sciences.

2. C'est-à-dire l'ouvrage intitulé *Traité de calcul différentiel et intégral*, tome III, Paris, 1819, in-4o.

je vous prie instamment, je désirerois avoir en même tems celle de m^de votre mere. Quoique je n'aie pas l'honneur de la connoitre, il m'est impossible de n'etre pas occupée des chagrins qu'elle ne peut manquer d'eprouver agreez,

Monsieur, l'assurance du constant interet que vos talens m'ont inspiré.

SOPHIE GERMAIN.

XIII

Paris ce 17 germinal (mercredi).

Lagrange presente ses respects à Mademoiselle Germain. etant de retour de la campagne où il a passé quelques jours, il se fait un devoir de la prevenir qu'il sera à ses ordres le 19 et le 20 (vendredi, et samedi) il ne sortira pas ces jours-la, a moins que Mlle Germain n'aime mieux qu'il vienne chez elle, auquel cas il la prie de vouloir bien l'en avertir.

Il est bien difficile de préciser à qui est envoyée cette autre lettre de Lagrange; toute conjecture serait téméraire; la seule chose certaine, c'est que le correspondant de l'illustre savant résidait à Turin :

XIV[1]

Monsieur

M. Verney qui est parti il y a huit ou dix jours avec M. le M^quis de Rosignan, vous remettra d'abord un paquet de ma part contenant quatre estampes du Roi, dont deux, une grande et une petite, sont pour vous, et dont les deux autres sont destinées pour mon Pere a qui je vous prie de vouloir bien les remettre. M. Verney a bien voulu se charger aussi d'un autre paquet pour vous contenant les deux premiers volumes de l'histoire diplomatique universelle de M. Weguelin, mais vous ne le recevrez que lorsque l'equipage de M. le M^quis de Rosignan sera arrivé. je profiterai des occasions qui se presenteront pour vous envoyer la suite de cet ouvrage a mesure qu'elle paraitra. Je vous remercie d'avance de tout ce que vous voulez bien m'envoyer; mais je vous avoue que j'ai maintenant quelque inquiétude sur l'envoi de M. Rabbi a cause des grandes armées qui sont maintenant en campagne et qu'on ne peut eviter de traverser pour entrer dans ce pais à moins de faire un grand detour. J'ai repondu à tous les articles de votre derniere lettre dans celle que j'ai inserée dans le paquet que M. Verney vous remettra à son arrivée à Turin; ainsi je n'y reviendrai plus ici. Je ne vous donnerai pas non plus des nouvelles de guerre, ne s'etant jusqu'à présent encore rien passé, (du moins que je sache) entre les differentes armées; mais comme on assure que le Roi est entré en

1. Les trois feuillets de cette lettre sont intervertis dans le manuscrit.

Boheme, on ne tardera pas a apprendre quelque chose d'interessant. Je vous felicite de n'etre que spectateur de cette grande tragedie qui va se jouer dans nos quartiers

Je suis bien faché du desagrement que vient d'avoir notre Ami Denina, que j'aime et que j'estime infiniment. j'espere qu'on aura egard a son merite et à l'honneur qu'il fait à sa patrie ; mais ce que je n'espere presque pas c'est qu'il puisse se corriger de ces petites etourderies, qui dans un pais tel que le votre ne laissent pas de faire beaucoup de mal. Je crois qu'en general un des premiers principes que doit avoir tout homme sage, c'est de se conformer strictement aux lois du pais dans lequel il vit, quand meme il y en auroit de deroisonables. D'ailleurs j'ai toujours observé qu'en general les ouvrages qui ont attiré le plus de contradictions et de tracasseries à leurs auteurs, n'étoient pas ceux qui etoient les plus propres à leur acquerir une reputation solide, temoin l'Enciclopedie et plusieurs autres ouvrages françois et meme italiens. Notre grand Galilée ne doit sa vraie gloire qu'a ses decouvertes sur le mouvement et sur les satellites de Jupiter. Ses fameux dialogues auxquels il a du tous ses maleurs sont le moins bon de tous ses ouvrages, et on n'en peut plus soutenir la lecture. Sans eux il auroit vecu plus heureux, et seroit peut etre devenu encore plus grand par d'autres decouvertes. Je gage que le nouvel ouvrage de notre Ami, dont il n'a que du chagrin est bien au dessous de son histoire d'Italie qui ne lui a produit que de la satisfaction. Que ne s'exerce-t-il dans la carriere de l'histoire, ou il a deja eu tant de succès? c'est la partie de la litérature que j'estime le plus, et ou il y a le moins de danger, pourvu qu'on veuille adopter la devise que devroit prendre tout historien *Sine ire et studio.* J'ai ete autrefois plus que personne antiché de ces petitesses, et irrité des persecutions aux quelles je voyois souvent les gens de lettres exposés; mais je vous assure que j'en suis bien desabusé. L'age, et peut etre plus encore le climat où je vis, m'ont donné un sang froid que je n'avois pas, et qui me fait voir maintenant bien des choses sous un autre aspect que celui où j'avois coutume de les voir.

Je joins aux deux jettons une medaille de l'Imperatrice de Russie frappée à l'occasion du dernier jubilé Academique, et que j'ai recue de l'Academie. On m'a dit que la tete de l'Imperatrice est tres ressemblante.

Voici deux lettres que je prends la liberté de vous envoyer et que je vous prie de remettre à leurs adresses. Saluez de ma part tous nos Amis communs, et donnez moi surtout des nouvelles de notre Ami Denina pour qui je prends tout l'interet qu'un merite tel que le sien peut inspirer. Je vous prie aussi de dire au Docteur Cigna que je viens enfin de recevoir son paquet du 10 Novembre, et que je lui repondrai incessemment. j'ai demandé de ses nouvelles à M. Richeri, secretaire de M. le Comte Fontana, qui est son compatriote et meme son parent suivant ce qu'il m'a dit, mais il n'a pu m'en donner ne l'ayant pas vu avant son départ de Turin.

Conservez moi votre precieuse amitié dont je fais le plus grand cas,

et à laquelle je tache de repondre par toute la mienne, et par les vifs sentimens d'estime et de considération avec lesquels J'ai l'honneur d'etre Monsieur

Votre tres humble et tres obeissant serviteur,

DE LA GRANGE.

Berlin ce 11 Juillet 1758 [1].

Bien que la lettre suivante ait été insérée récemment par M. J. Bertrand dans le *Journal des Savants*, nous la conservons ici ; elle complète les précédentes ; d'ailleurs le point de vue auquel nous l'envisageons diffère de celui du célèbre académicien.

XV

au college de france le 4 nov. 1797 [2].

il etoit difficile mademoiselle de me faire sentir plus que vous ne l'avés fait hier l'indiscretion de ma visite, et l'improbation de mes hommages. mais il m'etoit difficile de la prévoir

je ne puis meme encor la comprendre, ou la concilier avec les talens que mon ami Cousin m'a annoncés. il ne me reste donc qu'a vous faire des excuses de mon imprudence; on apprend a tout age et les lecons d'une personne aussi aimable et aussi spirituelle que vous se retiennent plus que les autres.

Vous m'avés dit que vous aviés lû le systeme du monde de la place, et que vous ne vouliés pas lire mon abregé d'astronomie, comme je crois que vous n'auriés pu entendre l'un sans l'autre, je n'y vois d'autre explication que le projet formé de me temoigner l'indignation la plus prononcée et c'est l'objet de mes excuses et de mes regrets.

Salut et respect LALANDE.

Cette lettre ne nous explique pas seulement ces mots d'Ansse de Villoison : « *Malgré la proscription fatale dont vous avez frappé un célèbre astronome...,* [3] » elle éclaire vivement la franchise de Sophie Germain. Lalande faisait profession d'amateur [4] ; il avait une reputation d'intrigue [5] et de méchanceté [6]. Ces raisons nous paraissent

1. Lisez *1768* ou *1778*.
2. Sophie Germain avait alors vingt et un ans.
3. *Œuvres philosophiques de Sophie Germain*, page 293.
4. « J'ai pris beaucoup de peine pour corriger cette seconde édition ; peut-être aurais-je dû en prendre davantage : mais j'écris pour mon amusement, et j'y renoncerais si j'étais obligé de mettre dans mes écrits une exactitude si rigoureuse et si rebutante pour un auteur. » *Traité d'astronomie*, seconde édition, revue et augmentée. Paris, MDCCLXXI, page IX.
5. « Le programme, écrivait un jour d'Alembert, a été dressé par un certain Lalande, qui est un petit drôle qui se mêle de tout et qui ne fait rien. » *Portraits intimes du dix-huitième siècle, par Edmond et Jules de Goncourt. Paris, Charpentier*, 1878, page 166.
6. Nous nous permettons de renvoyer à nos *Recherches sur les manuscrits de Fermat*. Rome, 1879, seconde partie, II.

expliquer suffisamment la froideur de l'accueil et le ton aigre-doux de la lettre.

XVI

Mademoiselle.

Je ne saurais vous exprimer combien j'ai regretté de devoir partir de paris sans avoir l'honneur de vous voir : mais de circonstances malheureuses, et des craintes très-vraies que j'avais sur l'état de la santé de ma mere, m'avaient tellement alarmé que je devins incapable de rien fair, et je ne sûs que partir. à present, mes craintes se sont dissipés, et je m'empresse de vous ecrire pour avoir de vos nouvelles. — Monsieur Arago qui a eu la bonté de passer quelques jours ici, a bien voulu se charger de vous remettre de ma part, un exemplaire de Riccati que vous paraissiez desirer de posseder : j'espere qu'il vous aidera à vous rappeler d'une personne qui a pour vous les sentimens de l'estime la plus profonde. pourrais-je me flatter, Mademoiselle, de recevoir de tems en tems de vos nouvelles? Vous avez tant de bonté pour moi, que j'espere, vous m'accorderez ma demande, en songeant au plaisir que vous me procurerez. parlez-moi de vos travaux, de vos amusemens, de la musique, et de tout ce qui vous interesse, qui doit m'interesser aussi. — Je ne puis vous parler à present de mes travaux, parceque je n'ai rien publié, et que j'ai été distrait par mille choses. j'ai envoyé un mémoire à l'Institut sur la théorie de la Chaleur, où je crois avoir démontré qu'on peut donner à l'Intégrale d'une équation différentielle lineaire un nombre quelconque de constantes arbitraires. Monsieur Fourier qui doit avoir à present le mémoire sous les yeux peut vous en parler. — j'ai aussi déduits les équations du mouvement de la Chaleur de l hypothese des vibrations calorifiques mais vous comprenez bien, Mademoiselle, que ces choses là ne peuvent pas s'écrire par lettre. j'ai aussi fait quelques observations physiques curieuses, que j'enverrai à Mr Arago afin de les publier dans les annales.

Voudriez vous avoir la bonté de chatouiller un peu Mr Fourier afin qu'il fasse hâter le rapport que Mr Cauchy doit faire depuis six mois sur le mémoire sur la théorie des Nombres que vous avez lû? Je vous en serai infiniment obligé.

Je vous prie de presenter mes respects à Mme votre sœur, et à Mr Legendre, et d'agréer les sentimens de bien profonde estime, avec lesquels j'ai l'honneur d'être Mademoiselle

Votre très-humble et très obeis.
serv.,

GUILLAUME LIBRI.

Florence ce 17. Novembre 1825.

P. S : si vous avez la bonté de m'écrire, vous pouvez adresser les lettres à mon adresse à Florence sous le couvert de mon cousin *le*

Commandeur de Hambourg Directeur général des postes de la Toscane à Florence — sans les affranchir).

XVII

Mademoiselle,

Je suis penetré de l'intérêt que vous me montrez; Je vous remercie de cœur d'un sentiment qui me soutient et me console de bien des ennuis. J'ai remarqué avec reconnaissance le double soin de me dire ce que j'avais besoin de savoir. Vos idées confirment les miennes et J'ai remarqué qu'il faut qu'une chose soit incontestable pour qu'elle s'articule sans contestation entre vous et moi. Je me tiens en conséquence à ce qui a été dit; sous la reserve toutefois des nuances dont vous faites les honneurs à ma sagacité. J'espère à la vérité les decouvrir plus par mon habitude de marcher droit que par des calculs dont je ne tiens pas tous les élémens; Je pourrais donner quelques développemens à cette pensée, mais comme J'espere ne pas vous être devenu etranger, Je compte sur la facilité avec laquelle vous achevez ordinairement mes phrases.

Vous avez oublié de me remercier d'avoir été pour vous une occasion de vous instruire; sans moi vous n'auriez jamais su qu'il fallait renvoyer les billets refusés au payement mais à cette petite galanterie près, vous avez fait tout ce que je pouvais attendre de votre obligeance et de votre amitié. J'ai reçu l'un après l'autre les deux titres et J'en ai touché le montant, J'aurais préféré que cet article restât à notre disposition pour que St Denis et Montbrison en fissent leur affaire au cas où Je ne pourrais y pourvoir d'ailleurs; mais comme vous m'avez informé à tems, J'ai pris d'autres mesures et tout est en ordre.

Si vous fixez vos regards bienveillans sur mon cabinet, Je n'ai pas les yeux moins attachés sur votre bibliothèque et quoique vos amis aient dans ses rayons des rivaux dangereux, Je prends un vif intérêt à ce qui s'y passe. Je ne suis pas très prévoyant et Je souffre d'une incertitude que rien ne dissipe jusqu'a present. Je pense comme vous qu'il serait désagreable de s'en aller, mais Je diffère en ce que je suis bien aise que vous soyez venue, et voyez comme J'ai l'ame bonne, vous m'avez donné un grand chagrin, vous m'avez refusé un bien que J'ambitionnais..... malgré ces deux grands reproches que Je vous fais, Je suis enchanté de vous avoir trouvé sur ma route. Ce sentiment resiste à l'inquiétude que vous me donnez et à l'éloignement où Je vis.

J'aime à croire que vous aurez vu ma sœur depuis votre derniere lettre. S'il n'y a rien de nouveau dans ses alentours, vous êtes sa seule ressource, la société prise en grand a ses charmes dans l'état ordinaire des choses, dans celui ou nous nous trouvons il faut plus de mistère pour respirer en liberté. Combien J'aurais besoin moi même de ce calme qui vous environne phisiquement et moralement! Je donnerais

bien des choses pour un quart d'heure de conversation avec vous Je voudrais du moins quelque chose qui y ressemblât ; mais je n'ai pas à cet égard le moindre dédommagement.

Adieu, Mademoiselle, Recevez avec bonté un hommage bien sincere quoique Je sois un peu en peine de le définir, et agréez du moins l'expression de la plus inaltérable amitié.

D.

Je pense qu'on parle quelquefois de votre serviteur, c'est de la vanité sans doute, mais c'est une preuve du prix que J'attache aux souvenirs de tous les votres.

13 Mars 1814.

Nous n'avons pas besoin de préciser les sentiments que sous-entend la lettre précédente. Quel peut être ce D. ? La banalité de l'écriture, la lâcheté de la pensée et la mollesse de l'expression excluent un personnage considérable : ce sont des galanteries d'un homme d'affaires, ami de la famille.

La lettre de Choron, en apparence la moins intéressante de toutes celles qu'on vient de lire, est par le fait la plus utile. Elle nous a donné en effet l'idée de compulser les papiers du musicien [1], et nos recherches ont été couronnées du succès le plus imprévu. Dans le manuscrit français 298 (*Nouvelles Acquisitions*), nous avons trouvé un manuscrit de 182 pages in-folio consacré à l'histoire de la musique chez les Romains et chez les Grecs. Sophie Germain en est l'auteur, car il est visiblement autographe. Il n'est sûrement pas une copie autographe, car quelques ratures trahissent çà et là les labeurs de la rédaction. Notre incompétence ne nous permettant pas de juger ce travail, nous soumettons aux amateurs de musique ancienne les conclusions des deux mémoires [2]. On remarquera la précision et la rigueur mathématiques de l'idée en même temps que l'incorrection de la forme.

XVIII

Mémoire sur la musique des Romains.

On peut donc Conclure que les Romains avoient peu ou pas du tout compris la musique et que par conséquent ils ne l'ont pas perfectionnée

1. Mss. 295-298 et 263-264 du fonds français, *Nouv. Acq.* Le premier renferme des lettres, le second du solfège, les deux suivants des notes d'histoire de la musique, les deux derniers des mémoires divers. (Voyez l'*Inventaire général et méthodique des Manuscrits français de la Bibliothèque nationale*, par Léopold Delisle, t. II, page 185.)

2. f° 582 *verso* et f° 750 *verso* à 752 *verso*.

comme quelques-uns le croient. Seulement ils ont, dit-on, simplifié la manière de notes des Grecs. Ils durent rejetter un grand nombre de signes Grecs et les remplacer par 15 Lettres de leur alphabet, savoir A B, C, D, E, F, G, H, I, K, L, M, N, O, P. Mais il est prouvé que ce service n'est pas dû aux Romains : car ce perfectionnement a eu lieu longtems après la Chute de l'Empire Romain, et il a été le premier pas de la musique ancienne vers le Genre de la Moderne, et la manière de notes fut connue. Cela est tellement que les Anciens Auteurs se sont servis des signes de notes Grecs et ne disent pas un mot des Lettres de l'alphabet des Romains, et que Meibom dans un fragment des chants d'Ambroise et d'Augustin s'est servi de la musique notée à la Grecque, du tems d'Augustin qui vivoit 400 ans après J.-C. on ne se servoit plus des signes Grecs, et dans celui de Boëtius et de Capella qui vécurent 100 ans après augustin et qui apprirent la musique sur les principes Grecs, on ne s'en servoit plus également : Ainsi comment les Romains auraient-ils pu les perfectionner?

Ainsi, les Romains tant que subsista leur Empire se servirent de la manière de notes des Grecs. Le perfectionnement des notes Grecques appartient aux papes, qui des Cloîtres portèrent leur nouvelle méthode dans les Eglises publiques. On croit que ce fut Jean de Damas qui le Ier inventa cette Notation. Au moins assure-t-on qu'il inventa de nouveaux signes pour Composer ses mélodies et que ces signes devinrent généraux. Mais il reste une question à résoudre, et elle appartient à l'histoire de la Musique du moyen-âge : sont ce les Moines qui ont apporté en Europe ces nouveaux signes Grecs qui ont donné aux savans du Moyen-âge l'occasion de la notation, où est-elle restée en usage dans les Eglises Grecques?

XIX

Mémoire sur la Musique des Grecs.

On peut comparer aux prodiges musicaux de Pythagore, ceux que d'autres ont raconté sur l'antiquité. Tous se ressemblent et ont été produits non par la science elle-même mais par ses accessoires. Comment en effet peut-on croire, ainsi que le raconte Thaletas le Crétois, que la musique ait délivré un peuple de la peste ?

On n'a donc pas pu rechercher la Cause de ces effets dans la perfection de la musique des Grecs, comme beaucoup d'Ecrivains modernes l'ont fait. Car :

1° Tout ce que l'on a raconté là dessus appartient aux tems fabuleux de la Grèce. Les hommes en devenant plus sages virent les objets sous leur vraie forme et cessèrent de croire aux prodiges quand la science en se perfectionnant, perdoit le pouvoir de ces grands effets. Après la mort de Pythagore, aucun de ses Elèves n'a parlé de ces effets

de musique. Tous ces prodiges ont disparu comme ceux d'Orphée, d'Amphion.

2° Dans ces tems la musique étoit un moyen d'instruction et se composoit principalement de chansons contenant des principes sur les devoirs de la vie civile. Ainsi ses effets provenoient plus de la poésie que de la musique. Cependant on appeloit musique la réunion de ces deux sciences.

3° La musique étoit si rare dans ces tems, si peu d'hommes la connoissoient, que le plus misérable instrument, le plus pauvre chant excitoient l'admiration. Quand on a dit qu'Orphée ou un autre musicien avoit attiré par ses sons non seulement les hommes et les Animaux, mais aussi les Arbres et les Pierres, c'étoit comme quand un Joueur de musette ou un Montagnard avec ses chansons sauvages attire à l'entour de lui dans nos villes la foule des jeunes garçons et des jeunes filles, ou que dans un village il excite l'admiration de tout le peuple.

4° La musique dans ces tems étoit fort simple, les vers se récitoient syllabiquement, ils ressembloient à la parole et pouvoient ainsi être facilement saisis par chacun.

5° Le Poëte et le Musicien ne chantoient que les choses tenant au pays et qui offroient de l'interêt pour chacun, tandis que nos chants d'aujourd'hui sont généralement faits pour les classes instruites.

Ainsi la musique des Grecs étoit une musique particulière de peuple, qui ne brilloit pas par sa supériorité, mais à laquelle chacun pouvoit comprendre. Elle resta la même dans les tems les plus florissans des Grecs. Dans toutes les fêtes publiques, dans tous les spectacles, le peuple prenoit part à la musique, son goût se rafinoit petit à petit et n'alloit pas plus Loin qu'à trouver belle cette musique. Mais Comme la voix étoit toujours plus estimée qu'un instrument, peut-être avoit-elle atteint le plus haut degré de perfection. La musique resta simplement une musique de peuple, tandis que les autres sciences se perfectionnèrent. La poësie se servoit d'autres moyens d'expressions que les autres Arts, qui n'avoient que la parole, elle s'étoit alliée la musique. Maison (*sic*) se servoit déjà de la déclamation et pour la Comprendre et juger de ses beautés, il falloit avoir appris à connoitre les Compositions inusitées, les principes de la Poësie et du Rythme. Au contraire le langage de la musique n'a rien de commun avec les autres langues, quand même elle suivroit leurs expressions dans un ordre semblable. Les Expressions ne sont pas comme celles de la Poësie plus ou moins imitant la parole, ni comme la Dante (*sic*), une modification de la marche ordinaire. Tout est étranger, nouveau et doit être appris avant qu'on ne puisse le comprendre. Pour devenir le moindrement Connoisseur en musique cela est plus difficile que dans toute autre science, et c'est simplement cette difficulté qui (*sic*) les Connoisseurs se sont bornés à juger cette musique par la beauté des Tons, mais très rarement par l'ensemble de sa composition et de son ordre.

A ces manuscrits se bornent les richesses de la Bibliothèque nationale. Les papiers de Fourier, ceux du moins qui y sont conservés [1], ne présentent aucune pièce de Sophie Germain. Nous n'avons pas recherché les travaux d'histoire, de géographie et de sciences naturelles attribués à la célèbre géomètre par M. Guyot de Fère [2]. Ces travaux n'ont jamais existé, M. Guyot ayant manqué d'observer que l'assertion du *Journal des Débats* [3] est supprimée dans la notice éditée en tête des *Considérations générales* [4].

La Bibliothèque de l'Institut doit à Mme Dutrochet, sœur de Sophie Germain, et à M. L'Herbette quelques papiers curieux [5] : ce sont deux mémoires sur la théorie mathématique des vibrations des surfaces élastiques [6], une note sur l'équation de l'équilibre de la surface élastique [7] et des réflexions sur l'application à la géométrie de la *Théorie des fonctions* de Lagrange [8], réflexions qui témoignent, au dire de M. Bertrand, d'une étude très approfondie de la matière [9].

Bien certainement, on trouverait encore quelques pièces intéressantes dans les Archives de l'Académie des sciences, aux bureaux du *Journal de Crelle*, dans les archives de famille [10]. Mais on comprendra que nous bornions à ces pages déjà nombreuses un travail dont le but était de signaler et de réparer en partie les lacunes d'une œuvre estimable par l'intention, mais en réalité insuffisante.

Il est impossible de séparer dans Sophie Germain le géomètre de l'historien, l'historien du philosophe : l'éditeur qui, à une édition critique des *Considérations générales*, joindrait une reproduction intelligente des mémoires de géométrie, de la correspondance et des travaux historiques, ferait une œuvre utile, pleine de piquant et de nouveauté.

C. HENRY.

1. Mss. 22501-22529 du Fonds français. Ces papiers ne renferment pas seulement des travaux de mathématiques (algèbre, probabilités, géométrie, mécanique, théorie de la chaleur); la dialectique, la psychologie, la musique y occupent une place qui mérite d'être signalée.

2. *Biographie universelle*, article SOPHIE GERMAIN.

3. « On a en outre trouvé dans ses papiers des travaux immenses sur l'histoire, sur la géographie, notamment sur celle des anciens et sur les sciences naturelles. » (*Journal des Débats* du 18 mai 1832.)

4. Cette suppression eut lieu sur la remarque de M. L'Herbette, neveu de l'auteur, député de l'Aisne, donateur des manuscrits, et éditeur des *Considérations générales*. « J'ai cru devoir, écrit-il à Libri le 4 juillet 1833, dans l'intérêt de la vérité, changer la phrase relative aux papiers que ma tante a laissés. » (Mss. français 3271, *Nouvelles Acquisitions*, folio 175.)

5. *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, séance du 4 juillet 1879.

6. 25 feuillets in-folio. — 7. 6 feuillets in-folio. — 8. 10 pages in-quarto.

9. *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, séance du 4 juillet 1869.

10. Depuis que ces lignes sont écrites, nous avons reçu une jolie reproduction photo-lithographique intitulée : Lettera inedita di *Carlo Federico Gauss* a *Sofia Germain* pubblicata da *B. Boncompagni* Firenze Calcografia e Autografia Achille Paris MDCCCLXXIX. Malheureusement, l'intérêt de cette lettre étant surtout mathématique, on n'en saurait donner une analyse dans ce recueil.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

G. H. Lewes. — THE STUDY OF PSYCHOLOGY. ITS OBJECT, SCOPE, AND METHOD. 1 vol. in-8°, chez Trübner. Londres, 1879 [1].

La réorganisation de la psychologie se laisse présager aux discussions qu'elle soulève actuellement chez nous et chez nos voisins. On cesse peu à peu de confondre l'étude scientifique des faits de conscience et de leurs lois avec la théorie de la connaissance et la spéculation métaphysique, la science positive avec la critique de la science. D'autre part, on n'oserait nier que, à bien des égards, l'ancienne conception psychologique a été ruinée par les travaux des expérimentalistes, lesquels (qu'on ne l'oublie point) ne sont pas tous des empiriques. Le résultat dès maintenant visible, et selon nous définitif, du débat engagé entre les diverses écoles, a été de coordonner d'abord, d'assimiler ensuite de plus en plus la psychologie aux sciences déjà constituées sur le plan et d'après la méthode des sciences objectives. Ce point a été établi de divers côtés, moins par des mémoires académiques que par des explorations de détail, à l'aide de menus faits minutieusement étudiés. Ainsi a-t-on retrouvé les origines et les lois élémentaires de cette « vie humaine » que Maine de Biran attribuait au seul psychologue spéculatif, dans les besoins, les appétits, les sensations et les représentations de cette « vie animale », qui, selon l'imprudente expression du même philosophe, est « du propre ressort de la physiologie ».

C'est cette nouvelle psychologie, rattachée au groupe des sciences positives, qui est la matière de ce livre. G.-H. Lewes, le regretté philosophe, s'était proposé d'y expliquer l'objet, le caractère et la méthode de cette étude naturelle de l'esprit. La philosophie générale de ce penseur ayant été savamment exposée ailleurs (voy. la *Psychologie anglaise contemporaine*), on nous dispensera d'insister sur les opinions déjà connues. Contentons-nous des parties vives ou nouvelles

1. Le présent volume continue les *Problèmes de la vie et de l'esprit*, dont on connaît déjà les deux premières parties : *Foundations of a Creed*, et *The physical basis of Mind*. La mort soudaine de M. Lewes l'a empêché de revoir cette nouvelle publication; mais, grâce aux soins d'une main pieuse (Mme George Elliot), l'ouvrage a heureusement survécu; il a été imprimé, sans changements notables, d'après le manuscrit de l'auteur. Un second volume de cette troisième partie est sur le point de paraître.

de l'ouvrage, sans attacher une importance illusoire aux divisions adoptées par l'auteur.

I. *La psychologie comme science biologique.* — Avant tout, quel doit être le point de vue de la psychologie scientifique. Jusqu'à présent, trois directions ont été suivies. Les uns se sont bornés à l'analyse introspective des phénomènes, sous leur aspect mental exclusivement : tels Locke, Berkeley, Hume, Condillac, Hartley, James Mill. D'autres n'ont voulu voir et étudier que leur aspect physique et leurs conditions biologiques : qu'on se rappelle Cabanis, Gall, et leurs émules parmi les récents physiologistes. Enfin un troisième groupe de savants (Lotze, Wundt, Bain, Spencer, Taine) a tâché de combiner les études objectives et subjectives, en montrant partout le double aspect des faits. Au milieu des subjectivistes, des physiologistes et des positivistes, la psychologie se cherche et voudrait s'organiser en corps de doctrine, en système scientifique, au lieu de se morceler en théories individuelles.

Pour cela, que faut-il? Combiner ces trois modes de recherche et les appliquer non pas à l'esprit et à l'organisme individuels, mais à l'esprit humain comme produit de l'organisme humain dans ses rapports avec le cosmos et avec la société. Mais quelle sera l'âme de cette fusion des méthodes? Quelle conception générale le chercheur est-il appelé à suivre? Il est nécessaire, répond Lewes, d'adopter franchement le point de vue biologique, c'est-à-dire de regarder les fonctions mentales comme des fonctions vitales et de réduire la distinction des états de conscience et des états de l'organisme à une simple différence dans le mode d'appréhension. La conception traditionnelle et métaphysique de l'esprit, considéré comme agent séparé de l'organisme, est incompatible avec la science psychologique. L'expérience du passé et les nécessités de la méthode scientifique nous amènent, dit Lewes, à la définition suivante : « La psychologie est l'analyse et la classification des fonctions et des facultés sentantes, révélées à l'observation et à l'induction ; et elle a pour complément la réduction des unes et des autres à leurs conditions d'existence, soit biologiques soit sociologiques. » Le sens, la raison d'être et la portée de cette conception biologique de l'esprit méritent quelque explication.

La critique de la connaissance, heureusement, n'est plus à faire; il s'agit simplement d'examiner si la classification vulgaire des sciences peut se réclamer de Hume et de Kant. Jusqu'à nos jours, on a distingué deux ordres de sciences absolument séparés l'un de l'autre, disons mieux, opposés : on ne reconnaît rien de commun à ces deux domaines irréconciliables, ni la logique, ni les moyens d'explication ou de vérification. C'est une sorte de dogme que les Sciences physiques et les Sciences morales, suivant deux routes parallèles, ne se rejoignent que dans un monde transcendant, suprasensible. La théologie l'a cru bien haut, et la métaphysique a fait chorus avec elle. Par bonheur, la physique, depuis deux siècles déjà, a réussi à s'émanciper du joug théologique et métaphysique, et l'on est venu à penser que l'homme lui aussi.

étant une partie de la nature, devait être étudié selon la méthode démontrée bonne en matière de science naturelle. De là un premier progrès : les fonctions corporelles de l'homme ont été soumises à l'analyse expérimentale, et la physiologie a commencé d'exister. Restait l'ordre des fonctions mentales. Les philosophes continuaient de professer que la pensée n'avait rien de commun avec la nature, que son étude ne pouvait être soumise aux règles des sciences objectives.

Cette barrière suprême a été franchie de nos jours, après les autres. De nombreux penseurs ont admis sans hésiter que l'Esprit est une fonction de la Vie. Partant de cette idée dominante qu'il y a une logique commune à toutes les sciences et par suite une commune méthode, ils tiennent pour évident que la méthode pratiquée dans l'étude des phénomènes vitaux est aussi la seule qu'on puisse rationnellement appliquer aux phénomènes spirituels. Cette thèse capitale se déduit du reste rigoureusement de la théorie de la connaissance.

En réalité, la distinction du subjectif et de l'objectif ne correspond pas à une séparation essentielle des faits et des choses; il n'y a pas d'abîme entre le monde extérieur et le monde intérieur, et voilà pourquoi il n'y a point de pont à jeter par dessus, comme le voulait Cousin. Tout événement, toute sensation a un double aspect, objectif et subjectif, selon le mode d'appréhension. Grâce à un artifice, par abstraction, je puis ne considérer que l'un de ces aspects : je dirai par exemple que telle sensation est une flamme, une couleur en dehors de moi, ou que c'est un changement produit dans ma conscience. Cette décomposition artificielle des faits est éminemment utile : elle permet d'étudier à part les lois de ce qu'on appelle l'objet ou la nature, et les lois du sujet ou de l'humaine nature. Tout le monde range les premières sous les titres de cosmologie et de biologie; tout le monde également fait commencer la science de l'homme à la psychologie et la fait finir à la sociologie. Mais les philosophes se demandent où est le passage des sciences naturelles aux sciences morales, des faits objectifs aux faits subjectifs. C'est ici que s'engage la dispute des idéalistes et des matérialistes; visionnaires les uns et les autres, qui s'imaginent revenir du pays des « choses en soi ».

La position à prendre et à garder par le savant est beaucoup plus modeste : il s'en tiendra à l'expérience. Celle-ci lui montre que les deux ordres de faits qu'on oppose sont les deux aspects inséparables de toute connaissance. Les faits objectifs, qui s'étendent depuis le minéral jusqu'à l'homme et à l'organisme social, il les exprime en termes de matière et de mouvement; arrivé aux faits subjectifs, qui sont des états de conscience, il ne peut les exprimer en termes semblables, la sensation étant de sa nature irréductible au mouvement. Mais il ne commet pas pour cela la faute d'imaginer un passage métaphysique de l'un de ces ordres à l'autre; qu'il y en ait un ou qu'il n'y en ait pas, la chose n'importe guère à la science, parce que, peu soucieuse des noumènes, elle se contente de déterminer les relations

des phénomènes. Puisqu'il y a deux aspects des choses, il y aura une double manière de les exprimer scientifiquement. Considérez par exemple la loi de gravitation. C'est incontestablement une loi de l'objet ou de la matière; elle contraste de la façon la plus vive avec la loi d'association, qui est non moins indubitablement une loi du sujet ou de l'esprit. D'où cette distinction? C'est que dans le premier cas notre attention est exclusivement portée sur les relations objectives, et alors, négligeant l'aspect subjectif de la connaissance, le savant donne cette loi comme indépendante de l'esprit qui la conçoit. Erreur manifeste. Dans le second cas, c'est l'aspect subjectif qui absorbe notre intérêt; nous ne pensons qu'aux états de conscience associés, sans songer aux faits externes qu'ils impliquent et aux processus nerveux qui en sont les corrélatifs physiques. Pourtant rien n'empêcherait de regarder la loi de gravitation comme une loi subjective, et la loi d'association comme une loi objective; il suffirait d'échanger les deux points de vue (§§ 36-38). « Les faits observés et classés sont nécessairement des perceptions de l'observateur, et la loi qui formule ces observations est sans aucun doute une construction idéale qui n'a point de réalité objective. Les deux lois, celle de la gravitation et celle de l'association, sont donc des conceptions symboliques, et ce qu'elles symbolisent, ce sont des états de conscience. Vues à cette lumière, elles sont l'une et l'autre des faits psychologiques; considérées objectivement, la première est un fait mathématique, la seconde un fait physiologique. »

De cette vérité générale, nous passons sans effort à l'importante conclusion que voici. Il est une science où, comme nulle part ailleurs, ce double aspect des phénomènes apparaît en pleine clarté; là, notre intérêt est le même, qu'il s'agisse du côté objectif des faits ou de leur côté subjectif. Cette science, c'est la biologie. La biologie occupe une place de droit parmi les sciences objectives, puisque, malgré le caractère spécifique des phénomènes vitaux, ceux-ci ne sont que des spécialisations des propriétés de la matière et puisqu'ils s'expriment scientifiquement en termes de force. Mais la biologie n'en a pas moins sa place parmi les sciences subjectives, car : 1° le mécanisme vital a pour ressort d'action la sensibilité, et 2° l'évolution générale des phénomènes biologiques, du végétal à l'animal, de l'animal à l'homme et à la société, implique les phénomènes de l'esprit. Et à ce sujet on peut, dit Lewes, faire cette remarque curieuse : c'est que les faits de la vie animale et de la vie humaine, bien qu'ils puissent s'exprimer objectivement en termes de force, sont usuellement exprimés par le vulgaire en termes de sensation et de conscience. Aveu instinctif de l'équivalence et de l'inséparabilité des deux aspects des choses (§ 39).

II. *Les opinions des contemporains sur la place de la psychologie.* — La psychologie n'est donc en définitive qu'une branche de la biologie : telle est l'opinion à laquelle Lewes déclare s'être arrêté, après bien des hésitations. Pour la justifier aussi bien en fait qu'en théorie, il

passe en revue les idées de Comte, Mill et Spencer sur la même question. L'idée de Comte est connue; il rejetait la méthode introspective, sous prétexte que les faits psychologiques sont entièrement des faits biologiques, qu'il faut étudier comme tels. En dépit des bizarreries de sa physiologie cérébrale, Comte a été le premier à comprendre et à proclamer qu'une théorie des fonctions intellectuelles et morales se rattache de soi à une théorie de l'organisation, et à faire de la psychologie une branche de la biologie.

L'idée adverse d'une psychologie séparée a été vivement défendue par un des plus considérables écrivains de ce temps, Stuart Mill. Il déclare en effet dans sa *Logique* que, malgré les rapports des états nerveux et des états de conscience, « les phénomènes mentaux ne se laissent pas déduire des lois physiologiques de notre organisation nerveuse », assertion même présentement inexacte, comme le prouve la multitude de renseignements psychologiques que la physiologie tire des faits d'organisation. L'explication de cette singulière méprise de Stuart Mill n'est pas difficile. Au lieu de considérer l'état organique et l'état mental comme des aspects différents d'un seul et même processus, Stuart Mill partageait, en y insistant, « la commune erreur qui fait du processus nerveux l'antécédent et le générateur du processus mental. » C'est comme si, dit Lewes reprenant une métaphore d'Aristote souvent citée, on faisait du convexe d'une courbe l'antécédent de sa partie concave. « A vrai dire, cette manière de parler s'entend de quelques cas. Ainsi le processus d'excitation rétinienne est la première phase d'un processus complexe, dont la dernière est la sensation visuelle; en ce sens, il peut être dit l'antécédent de cette sensation visuelle, et même il peut avoir lieu sans se terminer par la phase complémentaire de réaction sensorielle appelée vision. Mais on entend toute autre chose quand on dit qu' « un processus nerveux ou un état organique est le corrélatif physique d'un état mental. Ce n'est pas cet événement isolé, c'est la synthèse totale et complète, en d'autres termes l'ensemble des conditions données, qui est la cause du produit mental. » (§ 41.) Le lecteur se rappelle que la distinction de l'effet et de la cause n'est pour Lewes qu'un artifice de logique : l'effet, c'est la somme des facteurs ou des conditions envisagée du point de vue synthétique; la cause est cette même somme considérée analytiquement. Le tort du vulgaire est de prendre la partie pour le tout et d'ériger en cause tel de ces facteurs pris arbitrairement. Ce serait donc se méprendre de pareille façon que de faire du système nerveux ou nervoso-musculaire le substitut du mécanisme sentant tout entier, autrement que par abréviation. « Si par l'expression de processus nerveux nous entendons simplement le changement moléculaire qui se produit dans le nerf et le centre, au lieu de nous représenter par là un changement produit dans l'organisme sentant tout entier, alors il est vrai qu'un procès nerveux est l'antécédent d'un état de conscience, l'étincelle qui précède l'explosion. En ce sens, il serait

absurde de prendre ces termes, nerveux et mental, pour l'équivalent de concave et convexe (§ 45). »

Mais Stuart Mill ne se plaça jamais au point de vue de l'union inséparable des deux ordres, subjectif et objectif. « Tous les phénomènes de l'esprit, dit-il dans une phrase vivement combattue par Lewes, sont immédiatement causés *soit* par d'autres états de l'esprit, *soit* par des états du corps. » C'est imaginer évidemment qu'il peut y avoir des états mentaux qui ne soient pas en même temps des états du corps. Pareille conception de la part d'un psychologue, qui d'ailleurs ne croyait pas à l'existence d'un esprit substantiel animant le corps, est d'abord une étrange inconséquence. Ce qui est plus grave, c'est que l'affirmation est matériellement erronée. « Les états de l'esprit, dit Lewes, sont toujours causés par des états de l'esprit; c'est seulement du point de vue objectif qu'ils sont des états du corps. » Exemple : la mélancolie. C'est un état mental dont la loi est psychologique, quand on se place au point de vue subjectif, la cause étant une affection déçue ou une mauvaise spéculation financière; ici, les conditions sont des événements psychologiques où n'entre pour aucune part l'idée des conditions organiques. Mais cette même mauvaise humeur est aussi un état de l'organisme. Considérez-la objectivement : c'est une perturbation des sécrétions organiques, une altération de l'équilibre nerveux. Les séquences de faits sont maintenant toutes physiologiques, comme tout à l'heure elles étaient purement psychologiques [1].

La question, souvent posée par les défenseurs d'une psychologie indépendante, est celle-ci : tous les états de l'esprit sont-ils, aussi bien que les sensations, dans la dépendance d'états nerveux définis? Loin de prendre parti pour l'affirmative, Stuart Mill en venait à dire qu'il était rationnel d'admettre que les idées, à la différence des sensations, « pourraient bien être rappelées en vertu de lois mentales totalement indépendantes de conditions matérielles. » C'est, répond Lewes, comme si un physicien parlait d'un mouvement qui en produirait un autre par une simple influence dynamique, en l'absence de tout moteur matériel et de conditions de mouvement. Et pourtant Stuart Mill professait avec les psychologistes contemporains que l'esprit est une fonction de l'organisme.

La doctrine de l'évolution qui fait émerger la vie mentale des formes graduellement intégrées de la vie eût dû, semble-t-il, conduire M. Spencer à ranger la psychologie parmi les sciences biologiques. Pourtant Spencer parle de la distinction et même de l'opposition de la biologie et de la psychologie (voy. *Princ. de psych.*, I, page 140, trad. fr.). Il met à part l'æstho-physiologie, où il traite des phénomènes

1. Cf. Bain, *l'Esprit et le Corps*, ch. 6 : « Il n'y a pas action de l'esprit sur le corps et action du corps sur l'esprit ; il y a l'esprit et le corps réunis déterminant un résultat à la fois moral et physique, ce qui est une action bien plus facile à comprendre. » Le passage, qui est à lire en entier, éclaircit admirablement la pensée de Lewes.

nerveux comme phénomènes de conscience; ce n'est à ses yeux qu'une étude préparatoire à la psychologie. Au lieu d'entendre par « psychologique » l'aspect subjectif d'un processus qui objectivement est physiologique, il raffine sur le mot. « Dans une proposition psychologique, dit-il, un rapport externe se joint au rapport interne comme objet coessentiel de la pensée... La chose considérée n'est plus la connexion entre les phénomènes internes, ce n'est plus la connexion entre les phénomènes externes; mais c'est la connexion entre ces deux connexions. » La critique de Lewes est loin de manquer de force. Quand on a admis, comme Spencer, que le processus nerveux et le processus sentant sont deux aspects d'un même fait, on n'est plus libre de séparer (autrement que par un artifice d'analyse) les faits de conscience de leurs conditions organiques. Si l'on dit qu'il est impossible de comprendre comment les deux sont relationnés ensemble, c'est qu'on revient à la conception vulgaire d'un phénomène qui serait quelque chose, ses conditions à part, au lieu d'être la synthèse ou la fonction de celles-ci. Une fois supposé en effet que tout changement dans la conscience vient *à la suite de* son processus organique, comme l'explosion suit l'étincelle, alors la transsubstantiation de cet état organique en état de conscience devient en effet un mystère impénétrable. La thèse positive du double aspect des phénomènes, sans dissiper le mystère des deux natures, a du moins le mérite de ne pas compliquer les faits d'expérience d'hypothèses métaphysiques.

« Une proposition psychologique, dit encore Spencer, est composée nécessairement de deux propositions dont l'une concerne le sujet et l'autre l'objet. » Mais toute proposition en est là, remarque Lewes, même celles de la biologie, s'il est vrai que « la vie de chaque organisme est une adaptation continue de ses actions internes aux actions externes ». Ce que Spencer expose sous le nom d'æstho-physiologie n'est pas autre chose que « la physiologie de l'organisme sentant, laquelle, sous son aspect subjectif, est la classification des faits de sensibilité (*sentience*); et si les faits de conscience ne peuvent être compris parmi les lois générales de la sensibilité, — une pareille exclusion n'étant rien moins, selon moi, que la condamnation de la psychologie comme science, — alors effectivement la physiologie de l'organisme sentant ne sera qu'une préparation à la psychologie, et celle-ci pourra se dire distincte de la biologie, n'étant plus la science des fonctions de l'organisme. »

Une distinction « beaucoup plus radicale », d'après Spencer, est celle-ci : « ... Sous son aspect subjectif, la psychologie est une science complètement unique, indépendante de toutes les autres sciences, quelles qu'elles soient, et qui s'oppose à elles comme une antithèse. Les pensées et sentiments qui constituent une conscience, et qui sont absolument inaccessibles à tout autre que le possesseur de cette conscience, forment une existence qui ne peut être placée parmi les

existences dont le reste des sciences s'occupe. » Cette antithèse du subjectif et de l'objectif, dit Lewes, peut servir à distinguer la physiologie de la psychologie ; mais elle ne fait pas de la psychologie une science complètement opposée aux autres, par la simple raison que celles-ci traitent pareillement de phénomènes ayant ce double aspect. Ainsi les mouvements des corps célestes, ceux des minéraux et des gaz, ceux des corps organiques sont des aspects objectifs de nos affections sensorielles. Le psychologiste, il est vrai, peut avoir à expliquer comment telle série d'états sentis prend rapidement le rang de signes objectifs, en étant de moins en moins rapportés au sujet sentant et de plus en plus à la chose sentie. C'est là proprement la théorie de la connaissance; à cet égard, sa science est bien unique, puisqu'au lieu de classer les faits de connaissance elle cherche comment se forme la connaissance. Mais la psychologie est plus que cela : elle est la vérification et la classification des faits de sensibilité dans leurs relations à la fois subjectives et objectives. Et, puisqu'en définitive toutes les sciences s'occupent de faits sentis (*feelings*), ce n'est pas la présence de la conscience qui fait des phénomènes de la psychologie ceux d'une science unique; c'est la particularité du point de vue, ces états de conscience étant considérés proprement comme états de conscience, pour être classés et systématisés à ce titre (§§ 44-50).

En somme, la psychologie n'est qu'une branche de la biologie : 1° parce que, en thèse générale, tous les phénomènes ont le double aspect objectif et subjectif ; d'où il suit que les sciences physiques ne sont point absolument isolées des sciences morales; 2° parce que, dans l'espèce, de l'aveu de tous les biologistes, il est impossible de séparer la sensibilité de la vie, la conscience de la sensibilité, et qu'ainsi l'esprit, loin d'être étranger au reste du monde, est une fonction de l'organisation.

III. *Rapports de la psychologie et de la physiologie.* — Cette question n'a été jusqu'à présent inextricable qu'en raison des hypothèses sur le corps et sur l'âme auxquelles on l'a mêlée. Nous existons comme objets perceptibles à nos propres sens et aux sens des autres hommes : comme sujets aussi, en tant que nous percevons les objets ou que nous sommes conscients de nos modifications. Solidité, forme, couleur, pesanteur, mouvements du corps, voilà le moi objectif, visible ; sensations, idées, volitions, voilà le moi intelligible et subjectif. Remarquez bien qu'à s'en tenir aux faits la distinction du corps et de l'esprit ne repose pas sur une autre base. Mais laissez faire l'imagination métaphysique; elle proclame que le moi intérieur est le régent et peut-être même l'agent créateur du moi visible, c'est-à-dire que l'organe est créé par la fonction. Au corps, elle assigne un principe vital ; elle enchaîne l'esprit à un principe psychique, à ce quelque chose qui, selon l'expression d'Hamilton, « est derrière les phénomènes ou dessous ». Expression qui ne peut signifier que deux choses : ou les conditions immédiates dont les phénomènes sont les fonctions, ou les

pré-conditions indispensables à l'existence même de ces conditions.

Secouons le joug de ces fictions verbales, et revenons à l'expérience. Parmi ses manifestations, l'organisme a d'une part les affections sensibles, ou changements provoqués par le contact des stimulants externes et assignables aux organes visibles des sens ; d'autre part, les états de conscience proprement dits, ou changements du sensorium provoqués par des causes internes et non assignables à des organes visibles. Le seul agent connu étant l'organisme, rien ne nous autorise à penser que la première classe de faits est due à son activité, mais la seconde à l'activité d'un autre agent. La conclusion la plus simple, c'est donc que « l'organisme peut sentir et penser ». Il n'y a pas plus lieu d'admettre un principe psychique en dehors des conditions d'organisation qu'un principe moteur en dehors des conditions du mouvement.

La conception nouvelle des rapports de la physiologie et de la psychologie est là tout entière. L'une et l'autre font la théorie de l'organisme, mais aux deux points de vue nécessairement imposés par l'antithèse du subjectif et de l'objectif. État organique et état mental, simples expressions antithétiques d'un seul et même fait, ce qui est sentiment pour la conscience étant mouvement pour les sens. « Les diviser en deux faits différents, et chercher ensuite le lien qui les unit est une entreprise illusoire. Cette illusion est entretenue par la conception populaire, mais erronée de la relation de cause et d'effet ; on imagine qu'un processus ou événement, nommé *cause*, appelle à l'existence un autre processus ou événement, nommé *effet*. De là cette charade métaphysique : comment un processus peut-il bien en créer un autre?... La relation entre l'effet et la cause est simplement la relation entre deux manières d'envisager un certain événement ; tel est aussi le rapport de l'état organique et de l'état mental, quand le premier est regardé comme la cause et le second comme l'effet. L'état organique ne précède réellement pas l'autre et ne l'appelle pas à l'existence ; mais il est l'expression objective, tandis que l'état mental est l'expression subjective du même fait. » (§ 14.)

Il y a une distance infinie de cette manière de voir à celle du matérialisme. « Les matérialistes sont tombés dans l'erreur inévitable à l'analyse de prendre la partie pour le tout, et de ne point distinguer l'aspect objectif de l'aspect subjectif des phénomènes. Mais ils ont eu raison d'insister, comme nous-même, sur ce fait que les phénomènes mentaux sont des fonctions de l'organisme ; et nous n'avons pas plus à expliquer *pourquoi* il en est ainsi qu'à dire pourquoi les corps gravitent. » La faute consiste à ne regarder que le côté physique des choses et à disséquer le cerveau pour comprendre la pensée. La science positive constate les rapports de la pensée et du cerveau, mais l'aspect objectif n'explique nullement l'autre ; il faut prendre les deux en synthèse pour saisir la réalité telle qu'elle est. En un mot, Lewes n'est et ne veut être ni matérialiste ni spiritualiste ; il entend rester positiviste même en psychologie (§ 54).

Ajoutons que c'est là le point de vue scientifique. Tant que l'on a considéré les procès psychiques comme entièrement distincts des procès organiques, l'application de la physiologie à la psychologie, et des expériences psychologiques aux problèmes physiologiques, a été illusoire. On peut toujours craindre dans la fiction des deux horloges que l'une des deux se détraque et ne fournisse plus sur sa compagne que des indications fausses. La pensée moderne a opéré une grande révolution le jour où, avec Spencer, Bain, Fechner, Wundt, on a posé en principe que l'état mental et l'état organique sont, pour ainsi dire, « deux versions d'un même texte original ». Dès lors, on a vraiment cessé d'isoler l'homme de la nature et des animaux. Soyons reconnaissants à Cabanis et à Gall, malgré leurs erreurs ; ils ont ouvert la voie.

Maintenant distribuons leur rôle aux deux sciences : physiologie et psychologie. « L'esprit considéré comme sujet est la conception logique de certaines qualités groupées en classe ; si nous le traduisons en une conception physiologique, en recherchant de quel agent les phénomènes sont les actions, nous trouvons l'organisme. » En conséquence, la physiologie a pour objet l'étude des *conditions organiques de production* des faits; la psychologie, elle, étudie les *produits* inséparables d'ailleurs de leurs conditions. Elle embrasse toutes les modifications du sensorium, tous les processus qui ont été, sont ou peuvent redevenir conscients. Ici évidemment, la physiologie est nécessaire : « elle seule peut nous révéler la manière dont s'opèrent des changements qui échappent à l'appréciation subjective ».

Nous touchons ici une question chère à G.-H. Lewes : celle de l'inconscient. Selon lui, en effet, la sensibilité est une propriété générale de l'organisme, une propriété histologique. Le tort des psychologues est d'admettre une entière équivalence entre les deux termes : conscience et sensation. « Objectivement, comme fait vital, nous savons qu'une sensation est une force incluse dans l'organisme, une condition de mouvement, un élément composant d'un résultat conscient, lequel élément, soit distingué par la conscience, soit complètement absorbé dans la résultante, a le même effet vital et psychique. Et cette force, ce composant sensible qui se trouve en dehors du cercle de l'introspection, on peut prouver expérimentalement qu'il est là dans une opération actuelle, et on peut expérimentalement l'introduire dans le champ de l'introspection. » La psychologie, dont on a trop restreint le domaine jusqu'à présent, est donc l'étude des faits de sensibilité. La sensibilité, c'est proprement l'activité du système nervoso-musculaire ; la conscience n'en est qu'un mode particulier. Le *sensorium commune* étant la somme de tous les centres nerveux, il est vrai au double point de vue physiologique et psychologique que c'est « nous » qui sentons, et non quelque organe particulier ; mais ce « nous » désigne l'ensemble des sensibilités de l'organisme pris en entier. Cessons de faire de l'antithèse de « conscient et inconscient » l'équivalent de « mental et physique ». Il est plus juste de dire avec Maudsley : « La partie la plus

importante du travail mental, ce qui constitue primordialement l'acte de la pensée, s'accomplit sans participation de la conscience. » Dans un curieux paragraphe, Lewes montre que cette confusion des termes, esprit et conscience, doit être portée au compte de Descartes [1].

La conclusion évidente de tout ceci, c'est que la science psychologique ne saurait plus longtemps se contenter des affirmations du sens intime, et qu'elle doit, à l'exemple des autres branches du savoir humain, devenir une science inductive en se rattachant étroitement à la physiologie. Avec d'autres contemporains éminents, surtout Wundt, Lewes, dont on connaît l'ingénieuse hypothèse du « spectre psychologique » (voy. *Psych. angl. contemp.*, 2e éd., p. 373), tient pour établie l'existence de processus intellectuels, sensationnels et volitionnels inconscients. D'où il suit qu'une psychologie « séparée » exclut par là même une masse considérable de faits d'autant plus instructifs qu'ils sont d'ordre inférieur et moins complexe.

Du reste, qu'on se rassure; la psychologie ne se laissera pas pour cela absorber par la physiologie. Le contraste entre l'une et l'autre demeure visible : celle-ci laisse à l'arrière-plan ce qui fait l'objet principal de la psychologie, et *vice versa*. Soit par exemple une série de sensations représentant trois mesures de la IXe symphonie de Beethoven. Si je les étudie en physiologiste, j'en examinerai toutes les conditions objectives dans l'ordre de succession : ondes aériennes de vitesse et d'amplitude déterminées, changements nerveux produits dans l'appareil auditif, excitations du sensorium. L'analyse psychologique suppose tout cela connu; elle se reporte, elle, aux expériences passées, en raison desquelles chaque note a pris sa place dans l'échelle musicale; elle révise ces diverses notes et leurs intervalles; elle rattache l'arrangement total à l'idée de la IXe symphonie; elle passe en revue les images, les sentiments, les sensations obscures que cette suite de sons éveille dans l'esprit. A propos d'un même événement de l'être sentant, il y a donc deux théories à faire, l'une physiologique et l'autre psychologique. Aucune des deux n'est complète en elle-même. Une théorie de l'organisme et une théorie de l'âme exigent également la combinaison des données objectives et subjectives. « Le physiologiste a des faits de sensibilité à expliquer, et c'est par eux qu'il est guidé dans ses interprétations des processus organiques. Le psychologiste, de même, doit toujours présupposer l'action de processus organiques, puisqu'ils sont les conditions de production des faits qu'il est appelé à classer. » Le malheur est que ces deux sciences sont loin d'être arrivées à maturité par suite de leur déplorable séparation (§ 9, § 21).

L'histoire de la pathologie mentale nous apprend, par analogie, ce qu'il convient de faire. Durant le règne de la théologie et de la méta-

1. Cette question de la sensibilité générale de l'organisme dans toutes ses parties a pris de nos jours le caractère d'un problème de premier ordre. Il y aura lieu d'y revenir prochainement dans un article spécial.

physique, les maladies mentales passèrent des mains des physiciens à celles des prêtres : l'exorcisme, les prières tinrent lieu d'hygiène et de prescriptions techniques, la démence étant, selon les théologiens une possession démoniaque, selon les métaphysiciens une perturbation d'ordre spirituel, un défaut d'harmonie entre l'âme et son instrument. Aujourd'hui, les maladies mentales ont pris rang à côté des maladies corporelles; elles sont devenues objet de science naturelle, et on les étudie selon la méthode employée par toutes les autres sciences, en ce sens que l'observation des symptômes sert de guide à la recherche des causes. Toute fonction anomale est rapportée à un état anomal de l'organisme. « Si le changement de point de vue qui a fait étudier les maladies mentales comme symptômes de maladies organiques est justifié par les succès de la thérapeutique moderne; s'il est vrai (et quel homme compétent en pourrait douter?) que l'intelligence des maladies mentales exige cette association des interprétations physiologiques et des observations cliniques, il est évident que c'est seulement en suivant une méthode semblable que nous pouvons arriver à une explication des actions psychiques normales. »

IV. *Les facultés supérieures de l'esprit et l'organisme.* — Un obstacle insurmontable, semble-t-il, s'oppose aux progrès de cette psychologie biologique. On suppose en effet que toutes les fonctions de l'esprit correspondent toujours à des états organiques. Or cette hypothèse a contre elle deux faits. D'abord, bien qu'il y ait un abîme entre l'homme et les animaux supérieurs, l'anatomie comparée ne découvre que des différences insignifiantes entre le cerveau humain et le cerveau des singes anthropomorphes; ce qui semble donner gain de cause à la doctrine de la séparation du moral et du physique. Ensuite les localisations cérébrales, en dépit de quelques découvertes, ne pourront vraisemblablement jamais indiquer le siège de la raison, de la conscience, de l'entendement; de sorte que tout l'effort de la psychologie nouvelle aboutit à un aveu d'impuissance. Les hautes facultés, s'écrie-t-on, demeurent inaccessibles au physiologiste; il y a une « terre inconnue » où il n'abordera jamais.

L'expérience a heureusement résolu l'objection. Comparez deux individus tirés de milieux très différents : un génie tel que Gœthe, et un être d'ordre inférieur, un Caraïbe. Certes il y a un intervalle immense de l'une de ces intelligences à l'autre; et cependant leur contraste s'explique par l'hérédité, les conditions de milieu et l'éducation. Il n'y a entre ces deux individus qu'une différence de degré dans le développement de leurs facultés, les fonctions de l'espèce étant identiques chez tous les deux. Descendons plus bas encore, jusqu'au dernier échelon de l'humanité : que reste-t-il comme caractères constitutifs de l'espèce? Quelques aptitudes essentielles très réduites. Par exemple, chez tous les individus de l'espèce humaine, la main est un organe de préhension; voir est de même la fonction d'un certain appareil. Ce sont là les fonctions simples. L'observation nous oblige d'ailleurs de reconnaître

des relations naturelles entre ces organes, d'où résultent des fonctions composées : intérêts, émotions, perceptions, associations logiques. Le caractère commun de ces fonctions fondamentales est celui-ci : chacune d'elles est la résultante de l'activité d'un organe défini, ou de la coopération fixe, invariable, de certains organes. De ce genre sont les opérations instinctives des animaux.

Il y a pourtant bien autre chose. Empoigner, déchirer, gratter, ne sont que des modes de préhension : couper, coudre, dessiner, écrire, jouer du piano, supposent une coopération, non plus spontanée, mais intelligente et réfléchie d'organes divers. Lewes demande qu'on distingue ces formes d'activité acquises des formes héréditaires et natives, en appelant celles-ci des *fonctions* et celles-là des *facultés*. Une faculté, c'est une fonction spécialisée, essentiellement modifiable et temporairement manifestée par l'action coopérative de plusieurs organes. Deux fonctions réunies donnent naissance à une faculté, et à un degré plus haut il y a, cela va de soi, des facultés de facultés. Chaque fonction a son organe défini ou groupe d'organes, et elle en est l'énergie constante; chaque faculté a aussi son groupe spécial d'organes, mais n'en est que la synergie temporaire. Lewes tire de là cette double conséquence : 1° que les tentatives pour localiser les diverses facultés dans certaines régions définies des circonvolutions cérébrales sont irrationnelles; 2° que la supériorité de l'homme sur l'animal est à la fois fonctionnelle et acquise. Le singe a en effet une main presque semblable à celle de l'homme, mais les facultés du singe ne sont pas la cinquantième partie des facultés exercées par la main de l'homme.

Ainsi la similitude anatomique d'organes homologues chez deux individus différents d'espèce entraîne la similitude de la fonction simple; les fonctions composées supposant des relations définies entre plusieurs organes, la différenciation des relations explique la spécificité des instincts dans toute l'échelle animale. Au reste, les fonctions simples et les composées étant fixes, constantes, l'analyse physiologique peut en déterminer les conditions organiques, ce qu'elle ne peut faire lorsqu'il s'agit des facultés.

Pourquoi? C'est que l'organisme n'est pas le seul agent de la vie psychique; l'expérience en est un autre, capable de complications infinies. En ce qui concerne les fonctions invariablement liées à l'activité des organes, leur mode d'action peut s'exprimer en termes objectifs ou subjectifs, le côté mécanique et le côté logique étant le double aspect d'un même fait. Jusque-là, le mécanisme intellectuel est en même temps un mécanisme organique : le facteur est constant, la fixité des fonctions étant assurée par la fixité de structure anatomique. Mais, à côté de ce mécanisme que le physiologiste étudie de concert avec le psychologiste, il y a un autre facteur, celui-là variable et capable de progrès, que Lewes appelle « l'expérience ». « Expérience désigne à la fois les modifications et dispositions flottantes de structure, et la variabilité correspondante des facultés, leur développement progressif. Dans

une large mesure, le mécanisme est inné ; l'expérience est acquise. L'organisme individuel, quoique modifiable, n'acquiert pas de nouveaux organes; il acquiert seulement de nouvelles aptitudes. D'où la constance du type et la fixité des fonctions : tant que les organes sont soumis à des excitations uniformes, leur action est naturellement invariable. Ainsi les organes de reproduction et de nutrition présentent toujours le même fonctionnement; une fois arrivés à maturité, leur structure ne s'altère pas sensiblement. Il en va tout autrement des associations flottantes du sensorium. Soumis à des excitations variables, combinées de mille façons, il acquiert de nouvelles aptitudes, de nouveaux modes de réponse; il est par suite incessamment modifié, sinon dans sa structure élémentaire, du moins à quelque degré dans la disposition flottante de ses éléments. Il se forme ainsi une sorte de mécanisme spirituel, surajouté au mécanisme matériel. Voilà l'expérience du côté subjectif; et du côté objectif, cela équivaut à un nouvel organe central. Nos principes impliquent qu'il y a là aussi une modification physiologique et une modicafition organique correspondantes; mais la nature précise de ces modifications organiques est si complètement inaccessible à nos moyens d'investigation actuels qu'il vaut mieux s'abstenir de spécifier le fait objectif et se contenter de notre claire perception du fait subjectif. Ainsi, par exemple, tandis que la physiologie est totalement impuissante à définir les différences anatomiques et fonctionnelles qu'il y a de l'homme sauvage à l'homme civilisé d'une même race, la psychologie spécifie sans difficulté en quoi l'organisation spirituelle de s deux est remarquablement différente. » (§ 19.) Des fonctions animales aux facultés humaines la transition s'explique, subjectivement, par la « plasticité du sensorium ».

Ce genre d'explications subjectives, à défaut des autres, n'est du reste point particulier à la psychologie. « Quand une anomalie mentale, dit Lewes, ne peut être rattachée à une lésion définie du système nerveux (névrose), les pathologistes l'appellent une *psychôse*, comme si c'était une lésion de la psyché inconnue. De la même façon, les phénomènes normaux que nous ne pouvons assigner à des processus physiologiques définis sont appelés, par manière de distinction, psychologiques. Cela signifie que notre connaissance du fait n'est point complétée par celle du facteur. »

V. *La méthode et les lois.* — Sous ce titre, nous résumerons plusieurs chapitres sur la double méthode d'observation et sur la réduction des phénomènes à leurs causes physiologiques ou sociologiques.

Après les aveux de Stuart Mill et de Spencer, on ne s'étonnera pas que Lewes constate l'impossibilité de rejeter l'observation et l'analyse introspectives. Ce qui est plus intéressant, c'est de savoir si la conscience, comme le voulait Jouffroy, embrasse l'intégralité des phénomènes psychologiques. Lewes, qui distingue entre la conscience la subconscience et l'inconscience, qui range même les faits de cette dernière catégorie parmi les événements psychiques, proteste contre l'usage exclusif de

la conscience réfléchie. Les processus inconscients sont de l'ordre psychologique, d'abord parce qu'ils sont des processus d'un organisme sentant (c'est la théorie de la sensibilité omniprésente aux différents points de l'organisme), et de plus parce qu'ils procèdent pour la plupart de processus conscients. S'ils ne sont pas directement accessibles, ils peuvent du moins être connus par leurs résultats.

L'analyse objective complète les données de l'analyse subjective; voilà pourquoi la zoologie et l'histoire sont des sources à consulter. On n'y a point manqué d'ailleurs. Même la psychologie de l'animal a failli de nos jours détrôner la psychologie de l'homme. La science, a-t-on dit, ne doit-elle pas aller du simple au composé? Et, si la physiologie comparée a fait faire d'immenses progrès à la physiologie, pourquoi la psychologie ne bénéficierait-elle pas au même degré des recherches de la psychologie comparative? A ces arguments, Lewes répond : 1° que l'étude de la vie ne commence pas en réalité par l'étude des organismes rudimentaires, mais par celle de l'homme; 2° que la psychologie comparative ne saurait être assimilée à la physiologie comparée. Pour celle-ci, en effet, les phénomènes, structure des organes, sécrétions, etc., n'ont pas besoin d'explication subjective : lorsqu'il s'agit de psychologie comparative, qui nous assure que les mêmes apparences externes, c'est-à-dire les mêmes symptômes, ont les mêmes causes internes? L'affirmer *à priori* serait faire comme un spectateur naïf qui prendrait le canard de Vaucanson pour un canard vivant. Comment le détromperait-on? En lui montrant la différence de mécanisme des deux homonymes. C'est donc en dernière analyse la différence des conditions organiques déterminées par l'anatomie et la physiologie qui seule rectifie les inductions tirées de l'observation superficielle (§ 96). En d'autres termes, ce n'est qu'indirectement, et grâce aux indications de deux sciences non psychologiques (la physiologie et l'anatomie), que l'étude psychologique des animaux arrive à des conclusions acceptables.

En conséquence, la psychologie animale ne sera considérée que comme un champ d'expérience et de vérification. Très instructive en ce qui touche aux fonctions, elle ne nous apprend presque rien sur les facultés. Lewes se sépare nettement des modernes partisans de l'assimilation de l'homme et de l'animal : ce n'est là, dit-il, qu'un paradoxe imaginé pour réagir contre les défenseurs de l'automatisme et contre les métaphysiciens. L'écueil de la psychologie animale, c'est que, trompée par quelques ressemblances, elle ne voit pas les différences; l'interprétation anthropomorphique dénature les actions de l'animal. Par exemple, l'appareil optique est le même chez l'homme et le chien; la fonction aussi est identique, mais la faculté diffère. En particulier, la distinction des couleurs est pour l'homme le résultat de l'évolution, et il n'est nullement prouvé que les animaux, qui distinguent les objets colorés par la différence des impressions lumineuses, distinguent aussi les couleurs, comme le veut Darwin. « Toutes les observations des

naturalistes au sujet des oiseaux et des insectes que les couleurs attirent demandent une réinvestigation. Les faits peuvent en certains cas s'expliquer par les différences d'éclat des objets, en d'autres cas par l'odeur propre des matières colorantes, » ainsi que l'a récemment conjecturé J. Lubbock (§ 101).

L'histoire n'est pas moins édifiante ; c'est le second champ d'expérience ouvert à la psychologie. « L'histoire déroule à nos yeux le palimpseste de l'évolution mentale. » C'est elle qui nous permet de suivre le développement des idées morales des premiers âges de l'humanité aux temps modernes, et qui par suite réconcilie la théorie de l'intuition *à priori* avec la doctrine expérimentale. Car, du moment où l'on admet que l'intelligence des animaux est une intelligence rudimentaire, nous pouvons aussi penser que les émotions de l'animal sont un rudiment de sens moral. Du reste, l'histoire nous prouve précisément que le sens moral n'est pas plus inné chez l'homme que le sens musical : il n'implique pas plus la conception du juste et de l'injuste que le talent musical n'implique la conscience d'une symphonie de Beethoven.

Après les faits, les causes ou conditions. Observer les hommes et les animaux, c'est étendre et contrôler les données de l'analyse subjective : ce serait peu néanmoins, si l'on ne s'efforçait de ramener à leurs conditions, à la fois physiologiques et sociologiques, les événements complexes de la zoologie et de l'histoire. Cette décomposition des facteurs composants est, à proprement parler, le but de la science. Tant que la réduction du composé au simple n'est pas faite, nos observations ne nous découvrent que les symptômes des faits, comme on l'a signalé plus haut ; les anciens médecins, par exemple, classaient les maladies d'après leurs symptômes et, sous prétexte de guérison, s'attaquaient vainement à ceux-ci. Or il arrivait que des maladies dues à des causes très différentes présentaient les mêmes caractères saillants ; tel système curatif, excellent dans un cas, devenait désastreux dans un autre. Le mérite de la pathologie nouvelle est de rattacher les symptômes à des perturbations organiques (altérations de la structure ou de la fonction) ; la psychologie doit procéder de même et considérer davantage les conditions organiques, ce qui importe essentiellement en matière d'éducation et de maladies mentales. Ce n'est que par exception et sous les réserves indiquées précédemment qu'on s'en tiendra à l'aspect subjectif des faits.

Physiologie d'une part, sociologie de l'autre, voilà les deux pôles entre lesquels oscille toute explication causale de la psychologie. Ce que l'anatomie est pour le physiologiste, la physiologie l'est pour le psychologue. Imaginez que le physiologiste se borne à l'étude des faits saillants de la vie sans s'inquiéter de la structure profonde des organes : il conclura naturellement que les diverses classes de fonctions, respiration, digestion, locomotion, etc., sont dues à autant de principes indépendants. Il ne soupçonnera jamais que le mécanisme sentant tout

entier concourt à l'accomplissement de chacune d'elles, comme il contribue aux faits de sensatiou, d'émotion et de pensée. Borné à l'introspection, le psychologiste conclurait aussi raisonnablement que la sensation, la perception, l'émotion, la volition sont les produits indépendants d'agents différents ; et finalement, forcé de trouver un lien commun à ces divers phénomènes, il imaginerait un principe psychique. La psychologie physiologique, qui cherche dans l'organisme les conditions élémentaires de l'activité mentale, dissipe heureusement ces fantômes métaphysiques (§ 86).

Pourtant Lewes se défie des affirmations aventureuses des nos névrologistes. Ce ne sont en général que des hypothèses provisoires, qu'on ne doit accepter que sous bénéfice d'inventaire. « La plupart du temps, ce qui passe pour une explication physiologique des processus psychiques n'est que la traduction de ces processus en termes empruntés à une physiologie conjecturale. » On sait que Lewes a montré ailleurs (voy. *Rev. scient.*, 20 janv. 1877) combien sont contradictoires les essais de localisations psychophysiologiques. « Je ne puis jamais, dit-il, lire sans sourire les affirmations confiantes qui attribuent à certaines cellules nerveuses le pouvoir de transformer les impressions en sensations, à d'autres le pouvoir de transformer les sensations en idées ; qui assignent à la volition tel centre, à la sensation un autre, à la perception un troisième, à l'émotion un quatrième... A moins d'être éclairée par l'étude de l'organisme pris dans son entier, l'investigation des cellules nerveuses n'apportera pas plus de lumière à la psychologie, que l'étude minutieuse de la structure moléculaire des rails d'une voie ferrée n'expliquerait le système des chemins de fer... Qu'une impression sur la peau ait besoin d'être transmise à la couche optique avant de devenir une sensation, et de là aux circonvolutions cérébrales avant de devenir une perception, la chose est très loin encore d'être un fait démontrable. Le rôle attribué aux fibres et aux cellules dans cette transmission et cette transformation est purement imaginaire (§ 87). »

La Sociologie, au même point de vue de la connaissance des causes, a une importance exceptionnelle. « Comme en effet les hommes diffèrent plus dans leurs relations sociales que dans leurs relations physiologiques, c'est aux premières que nous devrons demander l'explication des différences intellectuelles et morales qui ne seront pas manifestement assignables à des différences de structure. » A côté de l'expérience de l'individu, on placera de plus l' « expérience de la race », l'action de ce facteur social qu'on appelle l' « esprit du siècle, la conscience collective, le sens commun », *consensus gentium*. Ce nouveau mécanisme spirituel n'a-t-il pas ses organes indestructibles : la tradition, les beaux-arts, la langue, la religion ? L'esprit individuel est donc autre chose que le produit de l'organisme et de l'expérience strictement individuelle ; il subit aussi la direction et l'impulsion du *general Mind*. « Les conceptions que l'esprit général s'est une fois assimilées devien-

nent des nécessités de la pensée pour l'individu, juste comme les chemins de fer une fois établis deviennent les modes nécessaires de transport. » C'est encore l'histoire qui nous fera connaître les lois de formation de nos facultés conscientes. « Le cerveau d'un Anglais cultivé de notre temps, comparé avec le cerveau d'un Grec du siècle de Périclès, ne présenterait pas de sensibles différences : et pourtant les différences morales et intellectuelles seraient nombreuses et vastes... C'est que l'Anglais a été nourri des productions de plusieurs siècles : ses sentiments et ses pensées ont pris forme dans des conditions inconnues du Grec, si bien que ce qui eût fait les délices de l'un serait une cause d'angoisse pour l'autre... Une motion tendant à envoyer de l'argent, des vivres, des vêtements et des secours médicaux à des bandes dispersées de Crétois blessés, eût fait retentir l'agora d'éclats de rire ironiques. » (§ 124 ; § 115). Bref cette psychogénie historique et sociologique est à la psychologie générale ce que l'embryogénie est à la physiologie.

VI. *Les résultats.* — Dans un avant-dernier chapitre, Lewes critique la doctine kantienne des « formes mentales » antérieures à l'expérience. Il est certain que tous les phénomènes, ceux de l'esprit en particulier, ont leurs conditions; ce n'est même là qu'un truisme ; mais ces conditions sont réellement inséparables de leurs résultats, loin de leur être antérieures autrement que du point de vue logique et abstrait. La psychologie peut bien postuler des lois *à priori* de la pensée, des formes de l'esprit; mais que dirait-on d'un physicien qui postulerait des lois *à priori* du mouvement ou de la nature physique? On dirait qu'il a simplement extrait de conditions infiniment variables certaines conditions constantes, pour leur assigner une expression mathématique. C'est ce que font sans le savoir les défenseurs de la doctrine de Kant. La logique de la connaissance ne fait que formuler en termes abstraits notre expérience intellectuelle. Cependant, dit Lewes, si « toutes nos connaissances naissent *dans les limites* de l'expérience, toutes n'en procèdent pas directement ; » il y a des conditions et des préconditions à la fois physiologiques et sociologiques.

Une dernière considération. L'analyse sépare des facteurs qui dans la réalité ne sont jamais isolés. Après avoir examiné à part les éléments du processus physiologique et du processus psychologique, il faut donc, pour bien comprendre leur manière d'exister, les recombiner ensemble. De cette façon, on évitera l'erreur grossière du personnage dont parle Hiéroclès, erreur souvent commise par nos physiologistes, et qui consiste à prendre la brique pour échantillon de la maison (§§ 132-140).

Conclusion. — On a reconnu dans ce nouveau livre de Lewes, qui commence la IIIe série des *Problems of life and Mind*, un plaidoyer sincère, approfondi, en faveur d'une psychologie scientifique et biologique. Il n'est guère douteux que la révolution prédite de divers côtés, et déjà commencée, soit appelée à devenir bientôt un fait incontestable. Les études morales suivront la direction des sciences naturelles, leurs aînées; la méthode mathématique, la méthode physiologique et la mé-

thode historique vont les envahir. La question actuelle est celle-ci : La psychologie renoncera-t-elle au bénéfice des procédés scientifiques et de leurs conclusions positives, pratiques, pour rester un exercice d'école, un *art* abandonné aux moralistes de tempérament ou de profession? Ou bien sera-t-elle une science positive, c'est-à-dire une psychologie objective où l'observation intérieure ne sera réellement qu'un moyen superficiel de constatation, mais non un procédé d'investigation et encore moins de réduction aux causes? La réponse à ce dilemme depuis quelque temps imminent se dégage, selon nous, des faits.

Laissons de côté les réserves et les critiques de détail. Par une réaction naturelle, Lewes parle surtout du mécanisme physiologique et psychologique des faits. Il nous plaît de penser que cette manière scientifique de parler n'exclut pas la finalité, c'est-à-dire l'esprit; mais peut-être cette philosophie de l'esprit doit-elle être, pour la netteté des conceptions, distinguée de la science de l'esprit.

A. Debon.

W. Wundt. Der Spiritismus. Eine sogenannte wissenschaftliche Frage. (*Le spiritisme. Une prétendue question scientifique. Lettre à M. le prof. Dr Hermann Ulrici, de Halle.*) — Leipzig, Engelmann. 1879.

H. Ulrici. Der sogenannte Spiritismus eine wissenschaftliche Frage. — *Ueber den Spiritismus als wissenschaftliche Frage. Antwortschreiben auf den offenen Brief des Herrn Prof. Dr Wundt.* — Halle, Pfeffer. 1879.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent ce qui, dans l'œuvre de Zöllner, l'éminent professeur d'astronomie physique de Leipzig, a trait aux questions générales de la philosophie, et, en particulier, les idées de ce savant sur l'existence d'un espace à quatre dimensions, dont il doit la connaissance « expérimentale » à de prétendues manifestations d'esprits évoqués par Henry Slade[1]. Ce médium américain, devenu presque aussi fameux en ces derniers temps que l'ont été Home et les frères Davenport, avait été précédé à Leipzig par une assez fâcheuse renommée. Dès les derniers mois de 1876, les procédés de son art avaient été découverts et exposés dans le *Times* par un savant distingué, Ray Lankester, professeur de zoologie à l'*University College* de Londres, et par le docteur Donkin. Du 16 au 23 septembre 1876, on put lire chaque jour sur ce sujet, dans les colonnes du journal de la Cité, de nombreuses communications, en sens divers, de Lane Fox, d'Alfred R. Wallace, de J. Park Harison, d'E. W. Cox, de W. F. Barrett, etc. Dénoncé à la justice, en vertu d'une vieille loi anglaise qui atteint ces sortes de gens comme fourbes et vagabonds, Slade comparut devant

1. *Revue philosophique*, 1876, avril, p. 405 et suiv.; 1877, août, p. 189 et suiv.; 1878, novembre, p. 533.

les tribunaux de Londres (20, 27, 28 et 31 octobre 1876). Ce procès a fait en quelque sorte pénétrer le public dans les coulisses, et lui a même découvert quelques-unes de ces arrière-scènes de la vie, comme s'exprime Lucrèce, *vitæ postscenia*, sur lesquelles il ne convient pas d'insister ici.

Condamné à trois mois de prison, Slade en appela et resta en liberté sous caution. Le 29 janvier 1877, le procès se termina par un acquittement. Le médium s'éloigna de l'Angleterre et alla donner en Hollande des séances de spiritisme. Vers la fin de la même année, on le trouve à Berlin, où les procédés qu'il emploie pour en imposer aux dupes sont de nouveau dévoilés et même imités; l'opinion publique, les journaux, surtout la *Volkszeitung* et la *Post*, puis d'innombrables lettres de dénonciations menaçantes, tout fait craindre à la police d'être impuissante à protéger cet étranger : elle l'expulse de Berlin (janvier 1878). Je dois ajouter que Virchow et Helmholtz, invités à examiner les « expériences » de Slade, refusèrent avec infiniment d'esprit d'assister à ces exercices. A Leipzig, au contraire, où il logea chez un ami de Zöllner, le médium devint aussitôt l'oracle de ce physicien, le démon familier de sa maison, où, presque chaque jour, des professeurs de l'Université vinrent s'asseoir autour de la petite table du spirite. Nous nommerons seulement, parmi les plus assidus, Weber, Fechner, Scheibner, Thiersch et Ludwig. Zöllner cite toujours, comme des témoins de la vérité des manifestations spirites, ses deux illustres et vénérables collègues, Weber et Fechner, âgés l'un de soixante-seize ans, l'autre de soixante-dix-neuf ans.

C'est aussi l'âge du professeur Ulrici (ce philosophe a soixante-quatorze ans), qui, trouvant dans les faits révélés par Slade aux naturalistes de Leipzig une éclatante confirmation de sa foi spiritualiste, a écrit, dans la *Zeitschrift für Philosophie* qu'il dirige, un long article dont on a déjà lu ici l'analyse. En cet article, G. Wundt avait été nommé parmi les savants qui ont assisté aux séances de Slade dans la maison de Zöllner. L'éminent physiologiste a tenu, on le conçoit, à ne point paraître partager la croyance de plusieurs de ces savants; il a donc déclaré publiquement son sentiment sur les faits qu'il lui a été donné d'observer par lui-même. Tel est le sujet de la *Lettre* à Ulrici, que nous allons analyser. A son tour, Ulrici vient de répondre à cette *Lettre* dans une brochure dont nous dirons aussi quelques mots.

Notre rôle se bornera, en effet, à analyser ces curieux documents; car, bien que les doctrines spirites retrouvent aujourd'hui une singulière faveur auprès de quelques savants considérables de l'Angleterre et de l'Allemagne; quoique les noms de Zöllner et de ses amis de Leipzig et de Halle, de Perty, de Jean Huber[1], viennent allonger la liste

1. On possède la preuve que, il y a un an, durant son dernier séjour à Paris, où il passa ses vacances d'automne, Jean Huber s'adonna avec ardeur à l'étude spiritisme sous la direction d'un des vice-présidents parisiens de la *Société des études de psychologie.* « Nous avons perdu en Jean Huber,

déjà longue où figurent les Alfred R. Wallace, les William Crookes[1], les Varley, les Davies, les Atkinson, etc., — nous n'avons sans doute pas besoin d'ajouter que, pour tout homme simplement instruit et capable de conduire sa pensée avec méthode, les prétendues manifestations spirites ne sauraient être l'objet d'un examen scientifique, comme le voudrait Ulrici. Selon notre sentiment, tous les faits allégués (et ces faits sont partout et toujours les mêmes) relèvent ou de la psychiâtrie, ou de l'art de la prestidigitation, ou de la police correctionnelle.

Wundt commence par noter qu'Ulrici, par lui-même, n'a rien vu; sa foi nouvelle repose uniquement sur l'autorité de quelques témoins. — Mais ces témoins, dit Ulrici, sont des physiciens, des naturalistes; n'est-ce point là une autorité scientifique? — A quels signes, répond Wundt, reconnaît-on une autorité scientifique? Quelle confiance doit-on accorder au témoignage d'autrui, touchant les faits et les doctrines de nos sciences? Touchant la première de ces questions, il est clair que, parce qu'un homme est éminent dans une science, il ne suit pas qu'il possède dans toutes la même autorité scientifique. Le grand nom d'Isaac Newton n'a pu sauver d'un rapide oubli le commentaire du géomètre sur l'*Apocalypse*. Les naturalistes anglais et allemands qu'invoque Ulrici, éminents dans leurs sciences respectives, étaient incompétents pour juger des phénomènes si différents de ceux qu'observe d'ordinaire le naturaliste. Toutes les méthodes scientifiques reposent, en effet, sur le principe de la constance et de l'invariabilité des lois de la nature; on admet comme un postulat que, telles conditions étant réalisées, tels faits suivront nécessairement. Le physicien n'admet ni caprice ni hasard dans l'univers. Au contraire, les « phénomènes » spirites ignorent toutes les lois de la physique, ou plutôt ils affectent de les braver.

Impossible de saisir un ordre quelconque, une succesion ou quelque enchaînement régulier dans les manifestations de cette nature. Les savants qui ont examiné les prétendus faits révélés par Slade ont accordé à ce sujet d'étude la confiance qu'ils ont accoutumé d'accorder aux objets ordinaires de leurs observations. Mais vraiment ce n'était point le cas. Ainsi on a constaté que Slade avait exercé une réelle influence sur les mouvements d'une aiguille aimantée. Mais Zöllner avait parlé au médium de cette expérience; celui-ci s'y était préparé; il l'avait déjà exécutée à Berlin. Tout ce qui s'est passé en cette occur-

s'écrie précisément cet écrivain spirite, un bien précieux ami, et qui se préparait à être un missionnaire de notre foi, l'apôtre de la Germanie. » (*Licht, mehr Licht!* n° 1, p. 11.)

1. Le premier numéro d'un journal spirite, imprimé en allemand, qui vient de paraître à Paris, *Licht, mehr Licht!* publie précisément sous ce titre : *Phénomène de matérialisation*, un long récit de la dernière apparition de l'esprit de Katie King, et de la manière dont elle fut, à diverses reprises, photographiée à la lumière électrique par l'illustre inventeur du radiomètre, William Crookes. On sait que le photographe du boulevard Montmartre, Buguet, qui s'était fait une spécialité de ce genre de photographies, a é condamné, en 1875, à un an de prison et à 500 francs d'amende.

rence fait involontairement songer à ce qu'accomplirait tout homme muni d'un fort aimant. Les physiciens de Leipzig étaient trop convaincus de la bonne foi du sujet en expérience pour qu'un doute les effleurât seulement. A leur place, un critique, un médecin, un magistrat, tous gens plus inclinés à douter de la véracité des objets soumis à leur investigation, n'auraient certes point négligé d'examiner les manches de la redingote de Slade.

Les hommes de science qu'invoque Ulrici n'étaient donc pas sur leur domaine; ils sont incompétents. Le seul homme compétent, parce qu'il a étudié et reproduit avec succès plusieurs « expériences » de Slade, est le docteur Christiani, préparateur à l'Institut physiologique de Berlin; or il assure que ces « expériences » sont de simples exercices de prestidigitation.

Pour ce qui a trait à la seconde question, Wundt rappelle d'abord à Ulrici que, dans la très grande majorité des cas, c'est sur l'autorité des autres hommes que nous tenons tel ou tel fait pour vrai; le nombre de faits dont nous sommes capables de connaître par nous-mêmes les conditions et les lois est relativement très petit. Tout ce que nous croyons nous semble pourtant d'autant plus assuré que nous y découvrons un plus grand accord avec l'ensemble de nos connaissances. Avant d'ajouter foi à un fait nouveau dont nous ne pouvons contrôler nous-mêmes l'observation, nous devons exiger que ces deux conditions soient remplies : 1° le fait doit avoir été constaté par un témoin digne de foi et versé dans les recherches dont il s'agit; 2° ce fait ne doit pas se trouver en contradiction avec les faits établis. Certes, il peut arriver qu'un fait tenu d'abord pour impossible rentre plus tard dans quelqu'une de nos théories générales et soit trouvé vrai. Mais citerait-on, dans toute l'histoire des sciences, un savant qui, apportant un fait nouveau, ait soutenu que, par cette découverte, toutes les lois connues de la nature devaient être bouleversées de fond en comble? Eh bien, voilà précisément ce qu'on soutient aujourd'hui. Les lois de la pesanteur, de l'électricité, de la lumière et de la chaleur n'ont plus, nous assure-t-on, qu'une valeur hypothétique et purement provisoire. Quant à la nouvelle conception des choses appelée, suivant Ulrici, à remplacer l'ancienne, quant au spiritisme, il ne repose que sur l'arbitraire de quelques individus qu'on nomme médiums. Le moyen de prendre au sérieux une pareille prétention? C'est au fondement même sur lequel repose tout l'édifice de nos sciences, c'est au principe universel de causalité que s'attaque le spiritisme! D'un côté, l'ensemble majestueux de toutes les lois naturelles connues, toujours vérifiées et toujours plus solides et plus étendues, héritage séculaire, incessamment accru, de la conscience sur cette planète. De l'autre, un petit groupe de savants, dont tous les travaux personnels ont contribué à fortifier l'autorité de ces lois naturelles, mais qui, à une époque de leur vie et sous l'influence de certaines pratiques étrangères à leurs études, déclarent tout à coup que le principe de causalité est un leurre, et que nous n'avons rien de mieux

à faire qu'à jeter par-dessus bord notre conception actuelle des choses!

Ajoutez, poursuit Wundt, que les prétendues observations spirites, celle de Zöllner comme les autres, n'ont jamais été faites dans des conditions, je ne dis pas scientifiques, mais simplement acceptables. Ainsi la première condition pour que les expériences de Slade réussissent, c'est que tous les assistants tiennent leurs mains sur une table et qu'aucun assistant ne se trouve en dehors du cercle. Une partie considérable du champ d'observation échappe donc aux regards. Les longues jambes de Slade demeuraient presque toujours visibles, disent les adeptes; presque toujours oui, mais pas toujours. Il en faut dire autant des mains. En général, c'est le médium seul qui décide quand un phénomène doit avoir lieu et s'il doit avoir lieu. Les assistants proposent, le médium dispose. A chaque nouvelle proposition, l'esprit ou les esprits ne manquent point de répondre par écrit sur l'ardoise : « We will try it. » Mais tantôt les esprits font ce qu'on leur demande, tantôt ils ne le font pas, ou font même tout le contraire! A un moment donné, ce sont des apparitions lumineuses que le médium assure voir au plafond et que les spectateurs cherchent en vain, la tête levée en l'air; dans un autre instant, c'est le spirite qui tombe dans des convulsions et détourne tout à coup l'attention. Tous ceux qui ont assisté, dans la maison de Zöllner, aux séances de Slade, ont été témoins de ces scènes.

Quant à lui, Wundt, voici ce qu'il a vu. Les personnes présentes, et parmi elles se trouvaient Ludwig et Thiersch, étaient assises, les mains placées l'une à côté de l'autre, autour d'une table à jeu de forme carrée, un assistant de chaque côté. Plusieurs écrits furent produits sur une tablette d'ardoise que Slade tenait, tout entière ou en partie, sous la table. L'inscription plus étendue parut, comme d'ordinaire, sur une double tablette d'ardoise reliée par une charnière; pendant l'expérience, Slade la tira peu à peu sous le bord de la table, si bien qu'on la vit quelques instants; mais la main du médium, sur laquelle reposait la tablette, ne fut pas pour cela visible.

La plupart de ces textes étaient rédigés en anglais ; un seul le fut en allemand, mais en un allemand défectueux et tel que l'écrirait un Américain ou un Anglais qui le saurait aussi mal que Slade. Durant toute la séance, la porte de la chambre fut bruyamment secouée comme par de forts coups de vent, quoique toute cette après-midi-là l'air fût parfaitement calme. Slade eut plusieurs attaques convulsives au cours de la séance ; il demanda à Wundt, qui était assis près de lui, s'il ne sentait rien. Les autres assistants dirent éprouver aux jambes des impressions de choc; Wundt n'a rien senti. A la fin de la séance, Slade plaça ses mains sur celles des assistants et leva manifestement la table de plusieurs centimètres en l'air : il est évident que cette table fut poussée de bas en haut par une force appliquée au centre. Nous demandâmes au médium d'accomplir quelques-unes de ses expériences en présence d'un observateur placé en dehors du cercle. Il refusa, sous prétexte que dans de telles conditions les esprits refuse-

raient d'obéir. Enfin il révéla à chacun des assistants son degré de puissance sur les esprits. Wundt fut déclaré médium « of a strong power », quoique l'éminent physiologiste ne connaisse dans sa vie aucun événement qui puisse justifier cette diagnose.

Après cet exposé des faits dont il a été témoin, Wundt se demande : Suis-je capable de dire comment ces phonémènes ont eu lieu ? Non, car ces faits sortent absolument du cercle de mes connaissances spéciales. Mais pourquoi Slade, qui est médium et qui devrait savoir dans quelles conditions se produisent ces faits, pourquoi Slade refuse-t-il à cet égard tout éclaircissement ? Il ne sait rien, dit-il ; il est purement passif. Cette dernière assertion, en tout cas, est inexacte, car les phénomènes en question ne se manifestent que dans les séances qu'il donne et suivant l'ordre qu'il détermine.

Mais, encore qu'il ne veuille rien avancer sur la manière dont Slade institue ses expériences, Wundt ne se résigne nullement à demeurer spectateur indifférent dans une question dont la solution intéresse si fort, dit-il, la science et la philosophie. Et ces explications qu'Ulrici demande, il va les lui fournir en toute simplicité. Mais, d'abord, le professeur Ulrici a-t-il jamais assisté à des séances de prestidigitation ? Les graves études de sa longue et studieuse existence lui ont-elles parfois laissé le loisir de fréquenter les Robert Houdin de Halle, de Leipzig ou de Berlin ? Il ne paraît pas. Or quiconque a lu le compte rendu des expériences dont Wundt a été témoin ne peut songer qu'à des tours de ce genre, mais fort bien exécutés. Pas une seule de ces expériences n'excède pourtant l'art d'un bon prestidigitateur. A la vérité, Slade a, dit-on, exécuté des prodiges plus étonnants ; mais ce fut dans des séances où n'assistèrent que des personnes convaincues d'avance de la toute-puissance surnaturelle du médium. Toute mesure de précaution, tout contrôle critique avaient été jugés superflus. Etant vrais et de bonne foi, comment ces honnêtes témoins auraient-ils douté de la loyauté et de la sincérité des autres hommes ? Mais, si rien ne fait plus d'honnenr à leur caractère, la valeur de leurs observations s'en trouve singulièrement amoindrie et diminuée.

Admettons, pour un moment, dit Wundt, la réalité de tous ces phénomènes : qu'en résulterait-il pour notre conception du monde, pour la morale et la religion ? Ulrici a passé en revue les trois hypothèses que l'on pourrait se faire, suivant lui, de la nature de ces phénomènes supposés vrais. On peut admettre que ce sont : 1° des manifestations de forces naturelles ; 2° des manifestations de spectres ou d'esprits ; 3° des manifestations d'êtres intelligents appartenant, comme le veut Zöllner, à une quatrième dimension de l'espace, et possédant, par conséquent, la faculté d'apparaître dans notre espace à trois dimensions et de disparaître en rentrant dans cet autre domaine mystérieux de l'espace qui nous est inaccessible. Ulrici rejette avec raison la première de ces hypothèses : le mode d'apparition des phénomènes en question indique clairement, en effet, qu'ils dérivent d'êtres intelligents. Ce

philosophe rejette aussi l'hypothèse des êtres intelligents émergeant d'une quatrième dimension de l'espace, et se déclare pour l'hypothèse des spectres. Ce sont bien, pour Ulrici, des âmes de trépassés, capables de reprendre, en tout ou en partie, leur ancienne forme corporelle. Zöllner et ses vénérables collègues, Weber et Fechner, n'ont-ils pas vu apparaître des mains et des pieds au bord de la table à laquelle ils se trouvaient assis ? Ces membres errants ne les ont pas seulement touchés ; ils ont laissé des traces visibles de leur présence en imprimant leurs doigts à la surface d'un vase rempli de farine déposé par Zöllner sous la table ! Aussi bien, à en croire les médiums américains, les apparitions de spectres entiers, les *matérialisations*, ne sont point rares au delà de l'Atlantique.

Supposons donc, avec Ulrici, continue Wundt, que ces spectres sont les âmes des morts. Ce philosophe, heureux de trouver une confirmation de sa croyance en l'immortalité, s'imagine voir dans ces révélations d'outre-tombe, dans ce commerce des vivants avec les morts, une source vive, jaillissante, de foi morale et religieuse. Franchement, si, dans un autre monde, les âmes des morts étaient telles qu'on nous les dépeint, ce serait à dégoûter les gens de l'immortalité, et Ulrici s'abuse étrangement en proposant à nos méditations des caricatures aussi grotesques. Wundt, qui n'a pu tenir son sérieux jusqu'à la fin de sa *Lettre* (on le perdrait à moins), s'amuse fort à examiner l'état physique, moral et intellectuel de ces pauvres spectres errants.

En premier lieu, ces âmes doivent obéir comme de misérables esclaves à une poignée d'hommes, les médiums, d'origine américaine pour la plupart, qui leur font accomplir une foule d'actions dont l'inutilité et la puérilité sont manifestes : elles frappent les parquets et les boiseries, elles font tourner les tables, lancent les objets en l'air, remuent les meubles, jouent de l'harmonica ou agitent des sonnettes. Au point de vue mental, si l'on en juge par leurs communications écrites ou orales, leur intelligence doit avoir subi une forte dégénérescence granulo-graisseuse : ce sont propos de déments ou de gâteux. Seul, l'état moral des âmes défuntes paraît relativement satisfaisant : tous les témoignages s'accordent à vanter la douceur de leurs mœurs et la politesse de leurs manières. Ont-elles commis quelque incivilité, — comme le jour où, chez Zöllner, elles ont déchiré un paravent, — elles n'ont garde d'oublier de présenter de très humbles excuses à la compagnie, attention touchante et bien digne d'être louée chez des spectres.

Wundt s'est donné la peine, en terminant sa *Lettre*, de montrer à Ulrici quelles seraient pour les bonnes études les funestes conséquences de pareilles doctrines, si la jeunesse académique prêtait jamais l'oreille à des maîtres aussi dangereux que le célèbre professeur de philosophie. S'il n'existe point de lois naturelles, de lois constantes et invariables, au moins dans la partie du monde que nous observons, il n'y a plus de science. A quoi bon demander à l'investigation scienti-

fique la solution de problèmes qu'on pourrait obtenir en s'adressant simplement aux esprits? Jusqu'ici, il est vrai, les réponses de ceux-ci n'ont guère été de nature à détourner les savants du chemin des laboratoires et des bibliothèques. Tout en avouant que les esprits familiers de Slade, au moins, « ne sont pas encore arrivés à une pleine et entière connaissance de la vérité », Ulrici a osé affirmer que la science et la puisssance de ces spectres ont néanmoins déjà dépassé de beaucoup la science et la puissance de l'homme ! Voilà certes des doctrines qui, si elles se répandent un jour chez des nations en décadence, ou même chez des peuples d'une culture moyenne, apporteront d'effroyables ravages dans la vie intellectuelle de l'humanité.

C'est pour combattre l'influence pernicieuse de pareilles rêveries, plus dangereuses peut-être qu'elles n'en ont l'air, même à notre époque, — car elles répondent à notre plus ancienne conception du monde, à ces idées héréditaires qui veillent toujours dans les profondeurs mystérieuses de notre conscience, — c'est pour protester contre cet abaissement, contre cette abjection où voudrait nous réduire la doctrine spirite, que Wundt a répondu publiquement au fâcheux article d'Ulrici.

La *Réponse* d'Ulrici à Wundt, qui vient de paraître, et dont nous avons transcrit le titre, s'attache à réfuter presque phrase par phrase, à la manière scolastique, les principales thèses du professeur de Leipzig, mais sans produire un seul fait, un seul argument nouveau. Ulrici paraît avoir eu surtout à cœur de prouver à Wundt que cette loi de causalité, sur laquelle repose tout l'édifice de nos sciences, n'est en réalité qu'une loi de l'esprit, un principe rationnel, une nécessité logique de l'entendement humain, mais non une loi de la nature, un fait sensible et d'expérience. Ulrici en appelle à Hume. Si la loi de causalité était plus qu'une hypothèse, si elle était l'expression suprême de ces lois d'airain qui, sous les noms de nécessité ou de déterminisme universel, dominent le cours éternel des choses et font de l'univers un fait unique, il faudrait nier, s'écrie Ulrici, avec tout libre arbitre, toute moralité. N'a-t-il pas déjà fait voir, dans son livre *Dieu et la nature*, dans ses *Esquisses de philosophie pratique*, qu'elles n'existent point, ces lois inéluctables qu'invoquent les partisans de la conception mécanique du monde, conception purement matérialiste en ce qu'elle se passe de la Providence, des causes finales et de la vie future. Ulrici accorde, d'ailleurs, que les forces libres et volontaires de l'homme, ainsi que celles que manifestent les esprits, laissent subsister, tout en intervenant dans le cours des phénomènes et en le modifiant, les lois de la gravitation, de la mécanique, de la physique et de la physiologie. Il semble avoir oublié que la loi de causalité n'est en somme que la loi de la persistance, de la conservation, de la corrélation et de l'équivalence des forces de l'univers, et que la trame serrée et continue des phénomènes naturels n'a jamais admis, que nous sachions, aucune intervention surnaturelle. Aussi bien, il ne raisonne plus : il croit, et, comme tous les apologistes, il saisit, il embrasse tous les motifs de

fortifier sa foi et de la répandre. Pour que la morale relève parmi nous son front humilié, il faut qu'on ait la preuve que les âmes échappent à la dissolution des corps, qu'elles sont libres après comme avant la mort et défient le déterminisme des phénomènes naturels. Les apparitions et les manifestations spirites de toute sorte doivent précisément montrer aux incrédules et aux savants qu'il existe d'autres forces que celles qu'ils ont accoutumé de mesurer et de calculer. Pour Ulrici, c'est à un décret de la divine Providence qu'on doit ces mystérieuses révélations contemporaines des esprits frappeurs, que Wundt a eu le tort de comparer aux esprits des chamans, des sorciers et des prestidigitateurs. Dans cette brochure comme dans l'article de la *Zeitschrift*, il répète que la Providence a voulu porter un coup terrible au matérialisme scientifique de notre temps, qui, appuyé sur la conception mécanique du monde, ne recule plus devant aucune extrémité et nie audacieusement toutes ces croyances, l'immortalité, le libre arbitre, les causes finales, etc., sans lesquelles l'humanité ne saurait vivre.

Cette réponse d'Ulrici a produit sur Wundt l'effet qu'on imagine; nous croyons savoir que le physiologiste ne répondra plus au philosophe.

JULES SOURY.

Lange. HISTOIRE DU MATÉRIALISME ET CRITIQUE DE SON IMPORTANCE A NOTRE ÉPOQUE, trad. par B POMMEROL, avec une introduction par D. NOLEN. Tome II. Paris, Reinwald.

Il a été si souvent question dans cette *Revue* de Lange, de ses travaux historiques et de ses conceptions philosophiques, que nous ne pourrions revenir sur ce sujet sans tomber dans des redites [1]. Aussi nous bornerons-nous à indiquer sommairement au lecteur le contenu de ce dernier volume. Il commence à Kant et embrasse toute la période contemporaine (jusqu'en 1874) [2]. Il est, par conséquent, consacré presque tout entier à des auteurs et à des doctrines que nous entendons discuter chaque jour. Une critique préliminaire peut être adressée à ce deuxième volume, c'est qu'il est en disproportion énorme avec le premier. L'auteur consacre 692 pages à une période de 75 ans, tandis que le premier volume : qui, de Démocrite à Lamettrie, parcourt 23 siècles, ne contient que 538 pages. Cette disproportion est d'autant plus choquante que, de l'aveu même de l'auteur, les théories matérialistes sont loin d'avoir gagné du terrain, à notre époque. On rencontre peu de ces doctrines complètes, systématiques, sûres d'elles-mêmes, qui ne sont pas rares dans les siècles passés. Mais Lange est tombé dans un défaut presque inévitable à l'histoire contemporaine. Par l'effet des polémiques courantes au milieu desquelles nous vivons, certaines questions de détail

1. Voir les articles publiés dans la *Revue philosophique*, numéros de mai, novembre et décembre 1876 ; octobre et décembre 1877 ; juillet 1878.

2. La préface de ce volume est datée de la fin de janvier 1875, et l'auteur est mort quelques mois après.

grandissent démesurément. Nous ne pouvons pas, comme lorsqu'il s'agit de systèmes morts, traiter chaque auteur suivant son importance, l'étudier dans une juste mesure, le mettre à sa vraie place. Ces critiques, qui s'adressent à l'historien, ne diminuent d'ailleurs en rien l'intérêt du livre. Il y a, au contraire, plaisir et profit à lire un résumé des discussions contemporaines fait par un esprit net, sincère et par un écrivain bien informé.

Le premier chapitre, consacré à Kant, est substantiel. L'auteur, l'un des principaux représentants du néokantisme, comme on le sait, a bien indiqué la position de son maître à l'égard du matérialisme. Nous signalerons, comme particulièrement intéressante, une discussion de la théorie de Stuart Mill sur les axiomes mathématiques ramenés à des propositions identiques (p. 20 et suiv.).

Après Kant, le matérialisme philosophique est représenté par quelques membres de l'extrême gauche hégélienne (Feuerbach, Max Stirner, etc.) et par Moleschott, Büchner, Czolbe. Lange consacre à chacun de ces auteurs un exposé critique. Les pages sur Czolbe (p. 127 et suivantes) sont particulièrement intéressantes pour nous. L'auteur du *Nouvel exposé du sensualisme* est peu connu en France. Il mériterait de l'être; car il a essayé, même après Kant, de démontrer l'accord du monde réel avec le monde de nos sens, ou du moins de rendre cet accord vraisemblable, et dans la démonstration de sa thèse il a montré une véritable originalité. — On en peut dire autant à propos d'Ueberweg, que Lange range parmi les matérialistes. Par son *Histoire de la philosophie* et sa *Logique*, Ueberweg s'est acquis dans son pays une légitime réputation, qui ne lui a manqué en France que faute d'un traducteur. Il semble bien cependant, d'après le témoignage de Lange, que le fond de sa pensée n'a pas été livré au public. Ce fond intime, on peut le trouver dans l'ouvrage qui nous occupe, et c'est d'après des conversations quotidiennes et une correspondance particulière que Lange nous le fait connaître (p. 541-558).

L'*Histoire du matérialisme* n'est pas d'ailleurs, comme on pourrait le supposer par ce qui précède, une exposition non coordonnée d'auteurs et de systèmes : Lange suit, au contraire, un ordre irréprochable. Il étudie le matérialisme dans ses rapports avec les sciences physiques, les sciences de la nature, les sciences morales et la religion. Les découvertes et les théories contemporaines sont examinées par lui en critique. Son but avoué est de répondre à cette question : Y a-t-il à tirer de ces vues nouvelles quelques raisons pour ou contre la conception matérialiste du monde? Il étudie ainsi les nouvelles doctrines chimiques, la cosmogonie d'après la science de la nature, le darwinisme et la téléologie.

La troisième partie, l'une des plus intéressantes du livre, est consacrée à l'anthropologie, aux travaux récents sur le cerveau (localisations cérébrales, etc.), à la psychologie et à la physiologie des organes des sens. On y trouvera de très bonnes pages sur les premiers essais

d'une « psychologie sans âme », une bonne critique de Herbart et de l'associationisme anglais (p. 419 et suiv.), à propos duquel il met en doute « si le domaine des phénomènes psychiques peut être converti en un enchaînement causal, sans qu'il soit nécessaire de le ramener aux théories des sciences physiques. »

La quatrième et dernière partie est consacrée au matérialisme moral. Ici, la pensée de l'auteur nous a paru plus vague, soit à cause de la nature des problèmes traités, soit par un certain défaut d'enchaînement, soit à cause des hésitations de sa critique. On sait que, loin de se confiner dans les questions purement spéculatives, Lange avait donné une attention particulière à l'étude des questions sociales, et qu'il a même écrit un livre sur ce sujet (*Arbeiterfrage*). Pour lui, « l'essence du matérialisme moral est dans la préoccupation exclusive des intérêts individuels. » C'est de ce point de vue qu'il combat certaines théories économiques qui sont pour lui « la dogmatique de l'égoïsme ».

Les questions religieuses préoccupaient vivement Lange. Dans l'un des articles précités (tome IV, p. 400), M. D. Nolen a montré combien sur ce point sa pensée était flottante, et dans le dernier chapitre de son livre elle se produit sous la forme de critiques plutôt que d'affirmations. J'y relève cependant un passage qui vaut la peine d'être cité, comme traduisant l'une de ses aspirations (p. 534-535) : « Un certain culte de l'humanité est en voie de naître ; mais heureusement il ne renferme aucun germe d'une Église à formes exclusives ni d'une caste sacerdotale. Les fêtes en mémoire des grands hommes, de la fondation des foyers importants de culture, de la création d'établissements et d'association de bienfaisance; les grands congrès nationaux et internationaux destinés à développer les sciences et les arts ou à propager des principes importants, préludent au culte de l'humanité par des essais bien plus salutaires que le calendrier des saints capricieusement rédigé par Comte. Mais, encore que lui puisse reconnaître ici le commencement d'un culte de l'humanité, ce culte n'a du moins en soi rien de l'essence de la religion. Nous avons déjà mentionné l'absence d'une caste sacerdotale; de plus, sous le point de vue intérieur, l'esprit de ces nouvelles créations, qui doivent élever le cœur et unir les forces par la lutte en faveur des hautes aspirations de l'humanité, est complètement différent de tout ce que nous sommes habitués à appeler religion. Dans les grands hommes, nous ne célébrons pas des dieux à la puissance desquels nous nous sentons assujettis, mais de magnifiques fleurs et fruits d'un arbre dont nous aussi faisons partie. Même l'incontestable dépendance de nos pensées et de nos sensations relativement aux formes que les grands génies des temps passés ont marquée de leur sceau n'est pas conçue dans le sens d'une soumission religieuse, mais comme un joyeux hommage rendu aux sources vitales auxquelles nous puisons, sources qui ne cessent de jaillir et qui promettent de répandre toujours une vie nouvelle et luxuriante. »

A. B.

CORRESPONDANCE

L'INFLUENCE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ SUR LE DÉTERMINISME DE NOS ACTIONS

Monsieur le Directeur,

Dans un remarquable article de M. Fouillée, sur la *Philosophie des idées-forces*, publié dans la *Revue philosophique* de juillet dernier, l'éminent écrivain cite comme exemple des *idées intermédiaires* qui servent à relier les systèmes les plus opposés, l'idée de liberté, qui est le trait d'union entre la liberté et le déterminisme, quand on agit sous l'idée de liberté, c'est-à-dire en se croyant libre. Je n'ai point ici à discuter la valeur de cette théorie, et je ne m'en sens pas d'ailleurs la compétence. Je ne puis néanmoins, m'empêcher de remarquer une certaine conformité entre cette théorie et un fait, selon moi, de la plus capitale importance pour la question du libre arbitre.

Je me suis pris quelquefois à remarquer qu'on peut trouver à son aise pour toute détermination un motif quelconque, et donner ainsi raison au déterminisme, *sauf un cas* seulement, unique en son genre, celui dans lequel on agirait dans le seul but exclusif ou, ce qui revient au même, pour le seul motif de donner *preuve de sa liberté*. Aucun motif, par exemple, ne me porterait en ce moment à écrire ces lignes, à lever le bras, à me tenir debout ou assis, à écrire gros ou fin. Je fais cependant *une de ces actions*, rien que pour montrer à moi-même et aux autres ma liberté. Peut-on, même dans ce cas, parler de déterminisme? Il est évident que, s'il y a motif, il se confond avec la liberté, et les deux systèmes, le déterminisme et la liberté, n'en font plus qu'un seul. Qu'on donne tant qu'on veut un motif à cet acte de liberté pure, le motif qui m'y pousse, ce sera la liberté elle-même; et plus on insistera sur ce motif, plus on aura démontré l'efficace de la liberté.

C'est un phénomène analogue au doute que Descartes se proposait à lui-même sur sa propre pensée; ce doute lui-même attestait l'existence de la pensée, parce qu'il ne pouvait douter de son doute.

Je ne sais si je m'abuse, mais je crois que cette remarque que je vous soumets, et à ce titre, n'est pas tout à fait dénuée d'importance; je vous serai bien obligé de la publier dans votre *Revue*.

Agréez, etc.

BENAMOSEGH.

Livourne, 5 octobre 1879.

Mon cher Directeur,

Je remercie M. Benamosegh de l'attention qu'il a bien voulu donner à l'étude sur les *idées-forces*, publiée par la *Revue philosophique*. En lisant son intéressante lettre, j'ai été frappé de le voir, sur quelques indications sommaires contenues dans mon récent travail, se poser le même problème auquel j'ai consacré tout un livre : Quelle est l'influence de l'*idée* de liberté sur le déterminisme de nos actions? Si votre honorable correspondant italien veut bien se reporter à la deuxième partie de *La liberté et le déterminisme*, et au livre IV de *L'idée moderne du droit*, il y trouvera une réponse étendue à la question qu'il se pose. Sans vouloir revenir sur des problèmes que j'ai longuement examinés, je me contenterai, dans cette simple causerie, de courtes remarques sur les trois points auxquels touche M. Benamosegh : 1° L'efficacité pratique de l'idée de liberté (comprise en un sens vraiment rationnel) permet-elle de conclure *immédiatement* à son objectivité métaphysique? 2° Quand nous faisons une action *indifférente* pour le seul motif de nous montrer à nous-mêmes et aux autres notre liberté, n'y a-t-il plus déterminisme? 3° Quel est le rapport qu'on peut établir entre la théorie des idées-forces et le *cogito* de Descartes?

La liberté — qu'on a souvent le tort de réduire à une de ses formes les plus douteuses, le libre arbitre — se ramène, selon nous, à deux choses : indépendance à l'égard du dehors, c'est le côté négatif de cette idée; plénitude de la puissance intelligente, c'est le fond positif. Nous reviendrons un jour sur le contenu exact de la notion de liberté; dès à présent, on nous accordera que tous les hommes ont l'idée et l'amour de la liberté ainsi conçue, c'est-à-dire l'idée et l'amour du *maximum* d'indépendance qui doit appartenir à la puissance intelligente envers les forces extérieures et inférieures.

Or, selon une loi psychologique dont nous avons essayé ailleurs de montrer les raisons et les conséquences importantes, tout désir est, au sens propre du mot, un *mouvement* vers l'objet désiré, toute

idée est un commencement de sensation pour l'objet conçu; désir et idée sont des forces. Dès lors, l'idée et le désir de la liberté, qui sont continus et toujours présents en nous alors même qu'ils y sommeillent, constituent une des forces essentielles de l'évolution morale. Introduisez cette force au sein du déterminisme, et, en vertu du déterminisme même, elle viendra à en modifier la direction, à le transformer, à le perfectionner en vue d'un idéal supérieur.

M. Benamosegh est donc d'accord avec nous quand il dit que l'idée de liberté peut être elle-même un de nos motifs d'action, et que « plus on insiste sur la puissance de ce motif, plus on montre l'efficace de l'idée. »

Mais suffit-il de poser l'idée et le désir de la liberté pour conclure immédiatement l'objectivité de la liberté même et la suppression du déterminisme? C'est ce que semble faire M. Benamosegh. Quand nous prenons la liberté pour motif, « il est évident dit-il, que le motif se confond avec la liberté même, et les deux systèmes, le déterminisme et la liberté, n'en font plus qu'un seul. »

C'est aller beaucoup trop vite. Où M. Benamosegh se hâte de voir une *unité immédiate* des deux systèmes, nous avons, pour notre part, essayé de faire voir une *convergence*, tendant à une unité finale. Cette unité est notre *idéal*, mais nous ne pouvons en affirmer sans autre preuve la *réalité* actuelle. Au lieu d'une liberté toute faite et toute donnée, comme celle qu'admettait l'ancienne métaphysique, l'idée de liberté produit une *évolution* vers la liberté au sein du déterminisme même. Cette évolution a ses lois, ses lois scientifiques et intelligibles, parce qu'elle est l'évolution non seulement d'une puissance, mais d'une puissance intelligente. Si l'idée de liberté se réalise elle-même en se concevant, c'est dans la mesure où elle est intelligible et par les moyens possibles, moyens qui constituent toujours un déterminisme. Il ne suffit donc pas de concevoir une idée *quelconque* de la liberté pour la réaliser par cela même *immédiatement*, et d'une manière *adequate ;* il faut concevoir une idée vraie de la liberté et la réaliser progressivement. C'est ce que M. Benamosegh semble oublier.

Aussi l'exemple qu'il choisit pour montrer comment l'idée de liberté a une force de réalisation spontanée est-il de tous le moins probant. Cet exemple, en effet, est pris de la liberté d'indifférence. Or, quand je conçois la liberté d'indifférence, qui n'est qu'une liberté inférieure, je puis bien sans doute la réaliser dans tout ce qu'elle a de possible et d'intelligible, mais je ne le puis dans ce qu'elle a d'impossible et d'inintelligible. Vouloir se lever ou s'asseoir, lever le bras ou l'abaisser, écrire gros ou fin, c'est là pour ainsi dire de l'indépendance enfantine, premier stade de la liberté. L'in-

dépendance n'y est possible que dans une mesure très restreinte, laquelle d'ailleurs n'exclut nullement le déterminisme. M. Benamosegh ne s'aperçoit pas que de telles actions sont, à tous leurs moments, déterminées, même quand on les accomplit, dans le but de se donner en spectacle sa liberté. Pour commencer par la fin, une fois prise la décision de réaliser l'un quelconque de deux actes indifférents, par exemple « écrire gros ou fin », il y a toujours une raison mécanique qui explique pourquoi, en fait, j'ai accompli l'une de ces actions et non l'autre. Au moment même où j'écris ces lignes, pour faire l'expérimentation dont parle M. Benamosegh et me montrer mon pouvoir de choisir entre diverses écritures, j'écris en grosses lettres. Pourquoi ce genre d'écriture est celui qui s'est réalisé? Parce que j'avais écrit précédemment en lettres fines et que la pensée d'une grosse écriture a été par contraste éveillée d'abord, puis rendue dominante. C'est là une détermination toute mécanique et presque inconsciente [1]. Mais ma décision même de choisir entre diverses actions possibles, décision dont j'ai eu pleine conscience, a-t-elle été à son tour déterminée? — Oui, par le désir de me prouver ma liberté de choisir. — Et ce désir lui-même? — Il a été déterminé, dans le cas présent, par un autre désir, celui de trouver la solution d'une grande difficulté métaphysique et d'échapper, s'il est possible, au déterminisme universel. En croyant y échapper par la liberté d'indifférence, je n'ai fait que mettre en évidence tout ensemble la solidité et la flexibilité des mailles dont il m'entoure : il suit tous mes mouvements sans les gêner. Il est comme l'air qui m'enveloppe toujours de sa prison transparente, quoique je m'y meuve en tous sens. La colombe, disait Kant, s'imagine qu'elle volerait mieux dans le vide ; on pourrait appliquer ce mot aux philosophes qui s'imaginent qu'ils seraient plus libres s'ils agissaient et choisissaient, sans qu'il y eût toujours une raison de leur acte et de leur choix. Quand la colombe vole à droite plutôt qu'à gauche, son mouvement est déterminé mécaniquement par la direction de ses forces intérieures combinée avec la pression du milieu : nous avons beau parler de notre liberté d'indifférence, nous sommes comme la colombe. Nous n'arriverons jamais à voler dans le vide ni à vouloir sans raison; la chose d'ailleurs serait-elle bien désirable?

Comme la liberté d'indifférence, le libre arbitre est à nos yeux une idée en partie chimérique et en partie intelligible, qui ne se réalise que dans la mesure de son intelligibilité. Nous pourrions en dire autant de l'indétermination des futurs. Mais ce sont là des sujets sur

1. Voir, dans notre chapitre sur la *Liberté d'indétermination*, de nombreux exemples d'expériences analogues.

lesquels nous nous proposons de revenir un jour. Nous montrerons alors qu'il est nécessaire, pour réaliser l'idée de liberté, d'abord de bien concevoir cette idée, en d'autres termes de placer la véritable indépendance où elle est, non où elle n'est pas, puis de déterminer avec exactitude la série de moyens termes par lesquels on peut s'en rapprocher progressivement.

C'est cette idée de progrès ou, si l'on veut, d'évolution, qui fait à nos yeux la principale différence entre la conception des idées-forces et le *cogito ergo sum* de Descartes. Le rapprochement établi par M. Benamosegh entre ces deux doctrines est très ingénieux et a sa vérité. Toutefois, principe et méthode sont bien différents de part et d'autre. Descartes, d'un seul bond, passe de la pensée à l'être, du sujet à l'objet, de l'idée à la réalité. Il suit encore la méthode de l'ancienne ontologie, qu'il se flattait de renouveler. Mais ce passage soudain de la pensée à l'âme pensante, comme le passage de l'idée de Dieu à la réalité de Dieu ou de l'idée du monde à la réalité du monde, est un jeu logique qui n'atteint pas le fond des choses. Descartes travaille sur des notions qui demeurent idées pures sans pouvoir s'objectiver elles-mêmes. En voulant tantôt identifier immédiatement l'idée et l'être, tantôt conclure de l'idée à l'être comme à sa cause éminente et antérieure (par exemple de l'idée du parfait à l'existence de la perfection), Descartes demeure enfermé dans le subjectif. Il manque un moyen terme entre l'idée et son objet : c'est le mouvement, par lequel l'idée réalise son objet même et devient ainsi une force productrice. Les objets que Descartes plaçait avant les idées comme leurs causes, il faut, selon nous, les placer après les idées comme leurs effets. Descartes espérait fonder toute une philosophie sur la vertu logique de la pensée ; nous croyons qu'on peut fonder toute une philosophie sur la force réelle et motrice, sur la puissance pratique de la pensée. Descarte disait : Je pense, donc je suis ; je pense Dieu, donc Dieu est ; je pense les autres objets, donc ils sont ; en un mot, j'ai les idées, donc déjà les choses existent. — Nous croyons qu'il faut dire : Je pense, donc je deviens ; je pense la perfection idéale, donc cette perfection idéale devient ; je pense les autres objets, donc ils deviennent ; en un mot, j'ai les idées, donc j'ai le commencement des choses et le premier moyen de leur réalisation. Le *moi* un, identique, impérissable, libre, le Dieu parfait, infini, absolu et absolument libre, les substances de toute sorte en possession de l'être, ce sont là autant d'idéaux, une sorte d'Eden métaphysique que Descartes plaçait derrière nous et qu'il faut placer devant nous. Pour affirmer l'objectivité de la pensée, Descartes faisait appel à je ne sais quelle véracité divine, à je ne sais quelle ga-

rantie de vérité qui se perdait dans les nues; pour montrer ce qu'on peut appeler l'*objectivation* de la pensée, nous faisons appel à une vérification expérimentale, à des faits d'observation psychologique et physiologique : les idées se vérifient en se réalisant elles-mêmes, car elles se réalisent dans la mesure de leur vérité; c'est ici le succès qui est la meilleure preuve, c'est la force de l'idée qui fait son droit. L'idéal n'est pas une pure chimère si je parviens à lui donner une existence, d'abord dans ma pensée, puis dans mes actions, qui ne sont que ma pensée continuée à travers mes organes et se propageant dans le monde extérieur. L'idée, étant l'action commencée, est efficace et productrice; la pensée humaine peut devenir ainsi, au sein du déterminisme et par le moyen du déterminisme même, créatrice d'un monde nouveau. Un disciple de Descartes et de Platon tout ensemble a dit : « Dieu ne pense pas les choses parce qu'elles sont, mais elles sont parce que Dieu les pense; » c'est à l'homme qu'il faut appliquer cette parole : Je ne pense pas la liberté parce qu'elle est, mais elle est, ou plutôt elle tend à être et à se réaliser progressivement parce que je la pense.

Veuillez agréer, etc.

ALFRED FOUILLÉE.

16 octobre 1879

REVUE DES PÉRIODIQUES

BRAIN.

A Journal of neurology. — 1879.

F. Galton. *Expériences psychométriques.*

« La psychométrie est l'art de soumettre à la mesure et aux nombres les opérations de l'esprit, et, en pratique, de déterminer le temps de la réaction des différentes personnes. »

Dans ce mémoire, M. Galton s'est proposé d'étudier les idées qui surgissent spontanément par association et de montrer comment, bien qu'elles soient pour la plupart excessivement flottantes et obscures, et qu'elles dépassent à peine le seuil de notre conscience, elles peuvent être saisies, mises en pleine lumière et enregistrées.

M. Galton avait déjà exposé ses idées dans le n° de mars de *The Nineteenth century.* Le travail que nous avons sous les yeux ne diffère de l'autre que par une plus grande concision et quelques tableaux où sont coordonnés les résultats auxquels est arrivé l'auteur.

Une première série d'expériences fut faite pendant une promenade le long du Pall Mall. M. Galton s'appliqua à noter les idées qu'éveillaient les objets qui frappèrent son attention, et, sans les avoir comptées exactement, il s'aperçut qu'il avait passé en revue son existence antérieure, et il reconnut divers accidents qu'il n'avait jamais soupçonné faire partie de son stock d'idées. Il fut surpris en même temps de l'activité des opérations intellectuelles. Au bout de quelques jours, ayant répété son expérience, il fut encore frappé de la variété des idées associées ; mais son admiration diminua en voyant que les idées qui s'étaient présentées à son esprit étaient à peu près les mêmes que la première fois. C'est alors qu'il entreprit des recherches plus précises, afin de soumettre l'association des idées à la statistique.

Il choisit un certain nombre de mots, qui se réduisirent au nombre de 75, les écrivit sur de petits morceaux de papier ; et, ayant sous la main un chronographe, il les fit apparaître successivement sous ses yeux, et nota le temps nécessaire pour que deux idées associées au mot eussent le temps de surgir dans la conscience.

Quatre fois l'opération fut recommencée, à plusieurs mois d'intervalle, et voici quels furent les résultats :

Ces 75 mots, dans les quatre expériences successives, provoquèrent

505 idées, et le temps total nécessaire à la production de ces idées fut de 660 secondes, soit 50 idées par minute.

Ces idées ne furent pas toutes différentes ; un certain nombre revinrent plusieurs fois, si bien que le nombre total des idées différentes ne s'éleva qu'à 289 ; 29 se répétèrent 4 fois ; 36, 3 fois ; 57, 2 fois.

Galton prit la peine de déterminer, autant que cela pouvait se faire, l'époque de sa vie à laquelle chacune de ces idées s'était pour la première fois unie au mot auquel elle était associée. Ce travail fut possible pour 124 cas, qui se classent ainsi :

48 idées se rapportent à la jeunesse,

57 à l'âge adulte,

19 à des événements tout à fait récents.

L'un des faits les plus intéressants dans ces expériences, c'est que, sur les 48 idées dont l'association remontait à l'époque de la jeunesse, 12 se sont répétées 4 fois ; 11, 3 fois ; 9, 2 fois ; tandis que, en ce qui concerne les associations récentes, la répétition ne s'est faite que très rarement (4, 3 fois ; et 1, 2 fois). Ce qui montre qu'il y a une plus grande fixité des premières associations, et qu'à part des divergences qui s'expliquent facilement, la moitié des associations date de la jeunesse.

Les 75 mots employés dans les expériences pouvaient se diviser en trois groupes. Le premier contenait les mots qui pouvaient se représenter par quelque image mentale : « abbaye, abîme, » etc., et les idées qui s'associaient à eux étaient pour une bonne part des images visuelles.

Dans le second groupe se trouvaient les mots « humiliation, aversion, » etc., que l'on peut traduire par une pantomime, et une grande partie des idées qui leur étaient associées appartenaient à cette catégorie d'idées que M. Galton appelle histrioniques.

Enfin les mots du troisième groupe, tels que « après-midi, habileté, anormal, » étant d'un caractère abstrait, donnaient lieu le plus souvent à des associations verbales.

William Sharpey et J. Mortimer Granville. *La rééducation du cerveau adulte.*

Sharpey publie l'intéressante observation recueillie, en 1824, d'une jeune femme qui, après être restée plusieurs mois dans un état de somnolence et de torpeur, avait perdu toutes les connaissances qu'elle avait acquises avant sa maladie. Toute chose lui semblait nouvelle, et elle ne reconnaissait personne. Au début de sa convalescence, il était à peu près impossible de converser avec elle ; au lieu de répondre, elle répétait les questions qu'on lui faisait. Elle acquit rapidement un grand nombre de mots ; mais elle en usait avec maladresse, disant « chaud » au lieu de « froid », « jambe » au lieu de « bras ». Elle généralisait la signification d'un mot et employait le mot « jus » pour désigner tou liquide, du thé par exemple. Elle n'avait aucun souvenir d'avoir vu personne avant sa maladie, pas même ses plus proches parents. Elle fut

obligée de réapprendre à lire, et elle dut commencer par l'alphabet; de même pour l'écriture. Mais son éducation se fit beaucoup plus vite que celle d'une personne qui n'aurait jamais écrit.

Au bout de quelque temps, elle put chanter de ses anciennes chansons, jouer du piano, mais elle ne parut pas se rappeler avoir possédé ces arts auparavant. Quand on lui demandait où elle avait appris à lire la musique, elle répondait qu'elle n'en savait rien, et s'étonnait que son interrogateur ne pût faire la même chose.

Elle avait quelques idées générales d'une nature plus ou moins complexe qu'elle n'avait eu aucune occasion d'acquérir depuis sa guérison.

M. Mortimer Granville donne le résumé d'une observation à peu près semblable, et à propos de ces deux faits il essaye de donner la théorie de la rééducation du cerveau. D'après lui, la perte de la mémoire peut se présenter dans trois conditions : 1° quand les cellules cérébrales sont détruites complètement; 2° quand les cellules sont partiellement altérées avec conservation du noyau; 3° quand il y a une simple suspension de fonction sans arrêt de nutrition.

Dans le premier cas, la perte de la mémoire est irrémédiable. Toutefois les fonctions du cerveau peuvent reparaître, parce qu'il y a une suppléance des autres parties.

Dans le deuxième cas, les noyaux peuvent être le centre d'une régénération de cellules qui auront les mêmes propriétés que les anciennes, mais qui devront peut-être être cultivées de nouveau.

Dans le troisième cas, la mémoire peut revenir instantanément.

JOURNAL OF MENTAL SCIENCE.

July 1869.

W. Ireland. *Histoire de la névrose héréditaire de la famille royale d'Espagne.* Etude approfondie, dont nous ne pouvons présenter qu'un résumé : elle embrasse une période de 350 ans, comprenant huit générations. L'auteur part de Jean II de Castille, marié à Isabelle de Portugal (1449). Son règne ne fut « qu'une longue minorité » (Prescott). Sa femme fut folle pendant plusieurs années. Elle eut pour fille Isabelle la Catholique. Celle-ci et son mari Ferdinand ne présentent rien d'anormal. Le caractère de leur fille Jeanne la Folle est minutieusement étudié par l'auteur. Contrairement à la thèse soutenue par Bergenroth d'après les Archives de Simancas, Ireland soutient la folie de Jeanne et emprunte à divers écrivains des documents sur ce sujet. Son fils Charles-Quint justifie l'adage « que la folie et le génie sont parents ». Le frère de Charles, Ferdinand, fondateur de la maison d'Autriche, a pour fils Maximilien, qui eut deux enfants à tendance névrotique, Rodolphe II et Ernest, etc., etc. — Revenons à la maison d'Espagne proprement dite. Charles-Quint nous ramène à Philippe II, à don Carlos, « que son père

appelait fou et traitait comme criminel. » De son quatrième mariage, Philippe II a son successeur Philippe III, « tyran bigot et indolent. » Puis vient Philippe IV, dont le plus jeune fils, Charles II, infirme, épileptique, n'était occupé qu'à jouer avec des nains, à suivre les processions, à réciter des *Pater* et des *Ave*. C'est la fin de la race (1700), qui, après avoir passé par divers degrés d'épilepsie, hypochondrie, mélancolie et manie, se termine dans l'imbécillité. »

Dr S. Wilks. *Notes sur l'histoire de mon perroquet dans ses rapports avec la nature du langage.* Nous publierons dans le prochain numéro la traduction d'une partie de cet article.

BRITISH MEDICAL JOURNAL.

11 octobre 1879.

J.-J. Charles : *Le mode de propagation des excitations nerveuses.*

Pour l'expliquer, deux hypothèses sont en présence, l'une physique et l'autre chimique.

Dans l'hypothèse physique ou *vibratoire*, qui a été défendue par Huxley, on admet que l'excitation provoque dans le nerf excité des vibrations de particules infiniment petites qui se propagent dans toutes sa longueur, de la même manière que se propage un son.

L'hypothèse *chimique* suppose, au contraire, que l'excitation, de quelque nature qu'elle soit, mécanique, thermique, électrique, provoque dans le nerf des changements chimiques qui s'étendent à toute son étendue.

C'est cette dernière hypothèse que M. Charles défend par les faits et les arguments suivants :

1° Si l'on excite un nerf volumineux, tel que le sciatique, on constate dans ce nerf une élévation de température (Schiff), et cette élévation thermique ne se comprend guère dans l'hypothèse vibratoire.

2° Quand un nerf a été longtemps et vivement excité, il est le siège de modifications chimiques appréciables. Ainsi il serait acide après avoir fonctionné, tandis qu'il est neutre au repos. Toutefois il ne faut pas s'exagérer l'importance de ces changements, qui, d'après Foster, seraient souvent insignifiants.

3° Les phénomènes de l'électrotonus paraissent favoriser la théorie vibratoire (loi de Cyon) ; mais tous les phénomènes de l'électrotonus peuvent s'expliquer d'une manière purement physique, en considérant les nerfs comme de simples conducteurs d'électricité.

4° Quand un nerf a été épuisé par un courant direct, son excitabilité revient promptement, si l'on change la direction du courant ; cet effet peut tenir aux actions chimiques qui se passent au niveau des pôles.

5° L'excitabilité des nerfs est augmentée par la chaleur et diminuée par le froid. Au contraire, la chaleur diminue et le froid augmente la conductibilité des métaux.

6° Les nerfs se fatiguent.

7° La théorie chimique peut seule rendre compte du phénomène dit de l'avalanche (l'action nerveuse allant toujours en croissant), etc.

Enfin M. Charles fait remarquer qu'une théorie analogue à la théorie chimique a été proposée par Herbert Spencer, qui suppose qu'il se passe dans les nerfs en action une *transformation isomérique* (*Principes de psychologie,* t. I, 1re partie).

REVUE D'ANTHROPOLOGIE,

Dirigée par M. Broca. 1879.

Dr Paul Broca. *Recherches sur les centres olfactifs.*

Cet important mémoire a pour préambule une revendication en faveur de l'anatomie comparée. Il n'est pas vrai, dit M. Broca, que la physiologie expérimentale soit la seule voie par laquelle nous puissions connaître les fonctions d'un organe. Après l'anatomie pure et l'anatomie pathologique, l'anatomie comparée nous fournit souvent les données les plus importantes. Ainsi l'anatomie comparée « peut nous révéler certaines connexions, certaines solidarités anatomiques et fonctionnelles, que la dissection la plus attentive du cerveau n'a pu constater jusqu'ici, et l'interprétation de ces faits anatomiques peut nous être d'un grand secours dans la recherche des localisations cérébrales. »

C'est à l'aide de cette méthode que M. Broca se propose d'élucider la localisation du sens olfactif dans le cerveau.

Au point de vue de l'odorat, les mammifères se divisent en deux groupes, les *osmatiques* et les *anosmatiques*. La catégorie des anosmatiques comprend les cétacés, les carnassiers amphibies et les primates. Le peu de développement ou l'absence de l'odorat dépend chez les cétacés et les amphibies, qui cherchent leur proie dans l'eau, de l'inutilité de ce sens, et chez les primates du développement excessif du lobe frontal, c'est-à-dire de l'intelligence, qui également relègue à un second plan les fonctions de l'odorat, lesquels jouent un si grand rôle chez les osmatiques.

C'est naturellement chez les osmatiques que l'appareil olfactif est le plus développé, et il importe de le décrire avec soin, pour voir les modifications qu'il subit chez les animaux qui ont peu ou point d'odorat.

Tout d'abord, il y a le lobe olfactif, dont le pédoncule se rattache au cerveau par un certain nombre de racines. Deux de ces racines sont bien connues : l'une, interne, se perd à la partie antérieure du lobe du corps calleux ; l'autre, externe, se jette dans le lobule de l'hippocampe à la face inférieure du cerveau. On connaît encore bien une autre racine, située entre les deux autres, recouverte, chez les osmatiques, de substance grise et qui se jette d'une part dans la commissure antérieure et en arrière dans les faisceaux inférieurs du pédoncule cérébral. Enfin M. Broca décrit une quatrième racine, supérieure, également re-

couverte de substance grise et qui met le lobe olfactif en rapport avec le lobe orbitaire. Ces deux dernières racines, moyenne et supérieure, sont nettement mises en évidence chez les animaux dont le lobe olfactif possède une cavité ventriculaire.

D'après le mode de terminaison des racines, on peut déduire le siège des centres et les placer : 1° dans la partie antérieure du lobe du corps calleux, 2° dans le lobule de l'hippocampe (qui sont d'ailleurs reliés entre eux par des fibres blanches constituant ce que M. Broca appelle la bandelette diagonale), 3° dans la partie postérieure du lobe orbitaire. Mais il n'est pas si facile de déterminer le centre de la racine moyenne. Parties du lobe olfactif, les fibres blanches ne vont pas se perdre, comme les autres, dans l'écorce du cerveau, et nous avons vu qu'elles se dirigeaient en partie vers les pédoncules cérébraux. Or on ne peut admettre que l'appareil olfactif ait un centre sensoriel médullaire. Il faut donc en conclure que ces fibres sont non pas centripètes, mais centrifuges, qu'en d'autres termes elles sont motrices, qu'elles ont leur origine dans le lobe olfactif lui-même et qu'elles mettent ce lobe en rapport avec la moelle. En effet, si l'on étudie au microscope la structure du lobe olfactif, on voit qu'il contient, chez les osmatiques, outre des cellules sensitives, caractérisées par leur peu de diamètre, des cellules volumineuses et que l'on regarde habituellement comme étant en rapport avec la motricité (ces cellules avaient déjà été décrites par Ousjannikow, Lockart Clarke, etc.).

Tel est, à part toutefois un certain nombre de détails que nous avons été obligé de laisser de côté, l'appareil olfactif bien développé.

Voyons maintenant ses modifications chez les anosmatiques.

D'abord les racines. Les racines interne, externe et supérieure sont excessivement atrophiées, surtout chez les cétacés. Quant à la racine moyenne, elle paraît absente.

Les centres offrent une atrophie correspondante.

1° Chez les cétacés delphiniens, par exemple, la partie postérieure du lobe orbitaire (en rapport avec la racine supérieure) n'a point cette richesse de circonvolutions qui caractérisent le reste du cerveau ; elle est lisse ; et l'étendue de ce « désert » indique l'étendue de la région olfactive du lobe orbitaire.

Chez les primates, il existe à la région orbitaire une disposition en H des sillons, qui ne se voit point chez les osmatiques, et, d'après M. Broca, la région olfactive est probablement limitée par le sillon transversal de l'H ; tandis que la région olfactive antérieure des osmatiques paraît s'étendre à tout le lobe orbitaire.

2° Le lobule de l'hippocampe est comme aminci dans le cerveau des cétacés ; il est plus volumineux dans celui des primates, mais il se confond avec les circonvolutions voisines. Au contraire, encore plus développé chez les osmatiques, il est isolé des autres circonvolutions « par la scissure limbique ».

3° Les connexions de la racine interne avec le lobe du corps calleux

ne pourraient, chez les primates, être établies sans le secours de l'anatomie comparée, et parallèlement la partie antérieure de ce lobe est beaucoup plus développée chez les osmatiques que chez les anosmatiques. Cependant, il y a une exception pour les cétacés, et l'on ne sait pas la raison de cette anomalie, car « la psychologie des cétacés est actuellement (et pour longtemps sans doute) trop inconnue pour que l'on puisse savoir ou présumer quelles sont ces fonctions cérébrales qui se sont développées chez eux au delà du degré que l'anatomie permet d'admettre chez les autres animaux ».

4° La différence fondamentale qui existe entre l'appareil olfactif des osmatiques et celui des anosmatiques porte sur le centre du lobe olfactif. Il *manque* entièrement chez ces derniers; et c'est précisément grâce à lui que l'odorat jouit chez les osmatiques d'une si grande importance, tandis que sa disparition fait passer le sens de l'odorat à l'état de sens de luxe.

Voici en effet, d'après M. Broca, quelles seraient les fonctions respectives des divers centres olfactifs :

1° Le lobe du corps calleux et le lobule de l'hippocampe sont des *centres sensoriels.*

2° Le lobe orbitaire élabore les sensations (perçues par les précédents, avec lesquels il est du reste en rapport anatomiquement), et il dirige les actes motivés par le sens olfactif : c'est un *centre intellectuel.*

3° Le centre du lobe olfactif est un *centre moteur.*

Ces divers centres, M. Broca les met très ingénieusement en jeu dans une fine analyse de l'état psychophysiologique d'un chien qui chasse. Le chien va d'abord à l'aventure, aspirant une foule d'odeurs indifférentes; tout à coup il s'arrête : parmi ces odeurs, il en a distingué une qui révèle la présence ou le passage d'un certain animal; il délibère; mais ce n'est rien, et il reprend ses recherches; puis il s'arrête de nouveau et tombe décidément sur la piste fraîche d'un lièvre. Jusque-là, ses centres sensoriels et son centre intellectuel sont seuls entrés en action. Mais la chasse va commencer. Il s'agit d'une question de rapidité entre le lièvre et le chien; donc plus de perceptions conscientes, plus de délibérations : le lobe olfactif reçoit des impressions spéciales, et ces impressions se traduisent directement en mouvement; la chasse devient une succession d'actes réflexes compliqués, d'une nature spéciale, pouvant être ou non interrompus par des intervalles de réflexion si des obstacles se présentent. Pourtant l'action motrice du lobe olfactif n'est pas entièrement automatique, « puisqu'elle est surveillée et gouvernée par le lobe frontal qui, communiquant directement avec le lobe olfactif par la racine olfactive supérieure, peut à tout instant modifier et dominer l'action de son subordonné. »

Mais pourquoi y a-t-il deux centres sensoriels (lobe du corps calleux et lobule de l'hippocampe)? C'est là un problème non résolu. Existe-t-il deux espèces d'odeurs, comme il existe deux espèces de saveurs?

Très probablement non. M. Broca propose, sans y tenir d'ailleurs, l'hypothèse suivante :

L'un des centres, le plus important, le lobule de l'hippocampe, serait chargé de distinguer les odeurs les unes des autres, et le lobe du corps calleux les apprécierait seulement au point de vue du plaisir ou de la peine qui en résulte pour l'animal. Mais, si l'on se demande quelle est chez l'homme l'importance relative de ces deux parties de la sensation olfactive, nous reconnaîtrons qu'il y a sous ce rapport de très grandes différences entre l'homme de la nature et l'homme de la civilisation.

En somme, si l'on ne considérait que l'homme, on pourrait s'étonner à bon droit de la complexité tout à fait extraordinaire et de la nature tout à fait exceptionnelle de son appareil olfactif. Mais tout s'explique aisément à l'aide de l'anatomie comparée, qui nous réserve sans doute bien d'autres enseignements dont il importe de savoir profiter.

ARCHIVES DE PHYSIOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. 1879.

S. Tschiriew. 1° *Sur les terminaisons nerveuses dans les muscles striés* (n° 2). 2° *Études sur la physiologie des muscles striés* (n°s 3 et 4).

Nous laisserons de côté ce qui dans ces mémoires a trait à l'anatomie des terminaisons des nerfs moteurs et à l'action des nerfs moteurs sur les muscles, pour ne nous occuper que de la question de la *sensibilité musculaire*.

Ce problème est encore loin d'être élucidé, et, malgré toutes les recherches auxquelles il a donné lieu dans ces dernières années, la solution ne paraît pas beaucoup plus avancée que du temps de Bichat ou de Ch. Bell. Presque toujours, ce sont les mêmes faits, les mêmes arguments que l'on répète, malgré les formes nouvelles sous lesquelles on les présente. Avec les travaux de Carl Sachs, on avait pu croire à un pas décisif vers la solution, et c'est précisément pour combattre les faits et les conclusions proposés par cet auteur que semblent avoir été entreprises les recherches de M. Tschiriew. En fait, il est peu probable que la description que donne Sachs de la terminaison des fibres nerveuses *sensitives* dans les muscles corresponde à la réalité. Ses observations microscopiques n'ont pas été vérifiées par d'autres savants et il est possible que ce qu'il a vu ne soit qu'un artifice de préparation. Quoi qu'il en soit, voici comment il décrit le parcours de ces fibres nerveuses : « Une fibre nerveuse sans myéline court à côté d'une fibre musculaire et fait autour d'elle plusieurs tours de spire, en lui envoyant de fines ramifications, comme le ferait une tige de lierre ou une branche de vigne. » — D'où cette déduction physiologique que la fibre musculaire en se contractant, c'est-à-dire en se gonflant, en même temps qu'elle se raccourcit, exerce un tiraillement, c'est-à-dire une excitation sur les fibres sensitives qui l'environnent.

D'après M. Tschiriew, il n'existe pas sur les faisceaux musculaires

striés d'autres terminaisons nerveuses que celles des nerfs moteurs ; mais les nerfs sans myéline (sensitifs) contenus dans les muscles se terminent dans les aponévroses, et ces nerfs sont les seuls auxquels on puisse rattacher la sensibilité musculaire.

Quant à la *sensibilité musculaire* elle-même, M. Tschiriew ne met pas en doute son existence. Les muscles sont sensibles, et il existe un véritable sens musculaire.

On peut à la vérité mettre à nu les muscles, les inciser, les brûler, les électriser et y injecter différentes substances caustiques, sans que l'animal manifeste de la douleur. Cela prouve simplement que ce n'est pas par la douleur que se traduisent ces excitations. Mais il n'en est pas moins vrai que la fatigue d'un muscle provoque des sensations pénibles qui ont ce muscle pour siège. Les muscles enflammés sont également douloureux, et dans ces cas la douleur a un caractère spécial. D'autre part, il est très probable que c'est grâce à la sensibilité musculaire que nous pouvons apprécier le poids des objets, de même que les mouvements et l'attitude des membres de notre corps dans l'espace. Ce qui prouve que l'on ne peut rapporter à la pression exercée sur la peau l'appréciation de la pesanteur des objets, ce sont les recherches de Weber, qui a montré que la constante proportionnelle de la sensation du tact était de 1/3 et celle de la sensation musculaire de 1/17. Enfin l'on sait que des hystériques dont la peau est insensible conservent les sensations dites musculaires, c'est-à-dire peuvent apprécier la position de leurs membres et le poids d'un objet.

C'est aussi une erreur de dire que le sens musculaire est d'une origine exclusivement centrale ; que nous percevons seulement l'intensité des centres nerveux, mais aucunement les contractions musculaires des efforts de volonté dans les cellules elles-mêmes.

Pour M. Tschiriew, un résultat est acquis : c'est l'existence du sens musculaire, ou de la sensation de la tension musculaire provenant des muscles mêmes ; cela étant donné, il faut admettre l'existence dans les muscles de fibres nerveuses centripètes qui nous transmettent cette sensation. Et ces nerfs, ce sont ceux qu'il a décrits comme se terminant dans les aponévroses, ainsi que le montrent les recherches faites sur ce qu'on appelle, avec Westphal, le « phénomène du genou ».

Quant aux expériences de C. Sachs, notre auteur met en doute leur valeur, et il les rejette au second plan. Il est vrai que C. Sachs pouvait agir sur les fibres aponévrotiques de M. Tschiriew ; mais, cette réserve faite, on doit dire cependant qu'il n'existe pas de preuves plus directes de la présence de fibres nerveuses sensitives dans les muscles que dans ces faits, où l'on provoque des mouvements réflexes par l'excitation des muscles ou des branches nerveuses musculaires.

Dans quelle catégorie de sensations doit-on ranger les sensations musculaires ? La sensation de la tension musculaire doit être considérée comme une sensation sensorielle (analogue aux sensations visuelles, tactiles, auditives, etc.) ; au contraire, les sensations douloureuses

provenant des muscles appartiennent évidemment aux groupes des sensations communes, comme celles des autres organes.

La critique philosophique, dirigée par M. Renouvier (avril-octobre 1879).

Lionel Dauriac : Idéalisme et criticisme. — Les équivoques de la question philosophique du monde extérieur. — *Renouvier* : Le déterminisme et l'idée de droit selon M. A. Fouillée. — Les idées primitives et l'origine des religions selon M. Herbert Spencer. — *Renouvier* : Les labyrinthes de la métaphysique. — *Renouvier* : De la caractéristique intellectuelle de l'homme d'après M. W. James. — *Pillon* : Le principe psychologique de la certitude. — *W. James* : Le sentiment de la rationalité. — *Bibliographie* : La science positive et la métaphysique, de L. Liard. La psychologie allemande contemporaine, de Th. Ribot.

La Critique religieuse, publiée par M. Renouvier (avril et juillet 1879).

Renouvier : Un libre penseur, un catholique, un réformé, un philosophe. — *Milsand* : Une autre prévention. La fin des religions. — *G...* : L'avenir de la religion. — *Milsand* : Les causes indirectes de l'ultramontanisme. — *Louis Ménard* : Les précurseurs du christianisme. — *Pétavel-Olliff* : L'immortalité conditionnelle. — *A. Grotz* : Le pessimisme au XIXe siècle.

Revue scientifique (mai-octobre 1879).

La physiologie de l'esprit, d'après Maudsley, par *M. Beaunis*. — Le sens des couleurs chez les animaux, d'après M. Grant Allen, par *Delbœuf*. — Frédéric II et Jean-Jacques Rousseau, par *E. Dubois-Reymond*. — L'intelligence dans la série animale, par M. *Bertrand de Saint-Germain*. — Berkeley, sa vie et ses œuvres, d'après M. Penjon, par *M. Espinas*. — Les maladies de l'esprit, d'après M. Maudsley, par *M. Beaunis*. — Les études classiques, d'après Bain. — Les images génériques, par *F. Galton*. — L'origine des religions, d'après Max Müller, par *Girard de Rialle*. — La métaphysique de Claude Bernard, d'après M. Letourneau, par *Ch. Richet*. — Le rôle des prophètes dans le développement des idées religieuses chez les Hébreux, par M. *Maurice Vernes*.

La Philosophie positive (mai à octobre).

Distribution future des langues et des nationalités sur le globe terrestre, par *E. Littré*. — Un historien du positivisme, par *A. Ritti*. — Remarques sur la philosophie critique en Allemagne, par *Wyrouboff*. — Faits psychométriques, par *R. Galton*. — De l'esprit métaphysique en chimie, par *E. Wyrouboff*.

La Revue occidentale, philosophique, sociale et polititique, publiée sous la direction de P. Laffite (2e année, nos 3, 4, 5).

Une conversion à la religion de l'humanité, par M. *J. Lagarrigue.* — Essais sur la philosophie des mathématiques, par *Aug. Comte* (suite et fin). — Cours de philosophie première, professé par M. *E. Laffite.* (3e et 4e leçons.) — Prière et travail, discours prononcé à Londres, par M. *J. H. Bridges*, à l'occasion de la fête de l'humanité. — Des nouveaux devoirs que le positivisme introduit dans le monde, par *M. Camille Monier.*

Revue de théologie et de philosophie, sous la direction de MM. Vuilleumier et Astié (nos 3, 4, 5, 1879). La conscience, par *C. Malan.* — L'évolution et la philosophie de L. Carrau (bibliographie). — Dieu et l'homme. Première partie : Le corps et l'âme, par *H. Ulrici.* — La philosophie de Socrate. Sa valeur religieuse et morale, par *Ph. Bridel.*

Académie des sciences morales et politiques, compte rendu par M. Ch. Vergé. (4e et 10e livraisons, 1879.) Rapport sur le concours ouvert dans la section de philosophie. De la philosophie de l'école de Padoue, par M. *Fr. Bouillier.* — Observations et réflexions sur le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants (suite et fin), par M. *E. Egger.* — Loi de la perfectibilité humaine au point de vue du langage et des beaux-arts, par M. *J. Rambosson.*

Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux (n° 2, juillet à octobre 1879). VICTOR EGGER. Le principe psychologique de la certitude scientifique. — TH.-H. MARTIN (DE RENNES). Questions connexes sur deux Sosigène, l'un astronome et l'autre péripatéticien, et sur deux péripatéticiens alexandrins, l'un d'Egée et l'autre d'Aphrodisias. — P. TANNERY. Sur un passage de Diogène Laërce relatif à Thalès. LIARD. Du rôle de l'expérience dans la physique de Descartes. — VICTOR EGGER. Une observation sur le sommeil. — G. FONSEGRIVE. Une lettre inédite de Maine de Biran.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

W. K. CLIFFORD. *Lectures and Essays*, edited by LESLIE STEPHEN and F. POLLOCK, *with an Introduction* by F. POLLOCK. In-8°, 2 vol. London, Macmillan.

MALCOLME GUTHRIE. *On Spencer's Formula of evolution, as an ex*

haustive statement of the changes in the Universe. London. In-8° Trübner and C°.

VEITCH (John). *The Method, Meditations and selections from the Principles of Descartes, translated with a new introductory Essay, historical and critical.* In-12. Blackwood. Edinburgh and London.

A. GALASSINI. *Sulla Fisiologia de' dipinti del Trecento.* In-8°. Firenze, Cellini.

G. SERGI. *Elementi di Psicologia.* In-12. Messina, Ribera.

T. VIGNOLI. *Mitto e scienza : Saggio.* In-8°. Milano, Dumolard (Biblioth. scient. internazionale).

LICATA. *La Fisiologia del' Instinto* I. Gl' instinti del senso. In-12. Napoli, Dettren.

R. SCHELLWIEN. *Der Wille, die Lebensgrundmacht.* Ier Theil. In-8°. Berlin, Müller.

J. VOLKELT. *Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt.* In-8°. Leipzig, Voss.

G. CH. BERNHARD PUENJER. *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation.* Ier Band. *Bis auf Kant.* In-8°. Braunschweig, Schwetschke und Sohn. 1880.

R. QUAEBICKER. *Karl Rosenkranz : eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie.* In-8°. Leipzig, Koschny.

M. SERGI, professeur au Lycée de Milan, vient de publier sous le titre de *Elements di psicologia* (620 p. in-12 avec planches) un manuel de psychologie d'après les travaux contemporains, approprié aux besoins de l'enseignement. Il en a rigoureusement exclu toutes les considérations métaphysiques sur l'âme, etc. C'est, à notre connaissance le premier livre de ce genre qui ait paru.

M. WUNDT vient de publier le tome Ier de sa *Logique* (Encke, Stuttgard). Le tome II ne paraîtra que beaucoup plus tard, l'auteur travaillant à la nouvelle édition de sa « Physiologische Psychologie ».

M. BEAUNIS vient de publier la première partie de ses *Nouveaux éléments de Physiologie humaine* (J.-B. Baillière, in-8°, 464 p.). Nous reviendrons sur cette publication quand elle sera complète : signalons dès à présent les prolégomènes sur la force et le mouvement, qui présentent un intérêt philosophique.

M. James SULLY prépare pour la Bibliothèque scientifique internationale (série anglaise) un volume sur l'*Esthétique.*

Le Propriétaire-Gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME VIII

ARTICLES ORIGINAUX

Baudouin. — Histoire critique de Vanini..... 49, 157, 259 et 387
Boussinesq. — Rôle et légitimité de l'intuition géométrique..... 357
Carrau. — Le dualisme de Stuart Mill..... 139
Compayré. — Du prétendu scepticisme de Hume..... 449
Delbœuf. — Le sommeil et les rêves..... 329 et 494
Fouillée. — La philosophie des idées-forces..... 1
Guyau. — L'origine des religions..... 561
Hartmann. — La philosophie religieuse et le néo-hégélianisme... 225
Liard. — La science et l'induction d'après Whewell..... 33
Nolen. — Les maîtres de Kant : Newton..... 113
Paulhan. — L'erreur et la sélection..... 72, 179 et 290
Pérez. — L'éducation du sens esthétique chez l'enfant..... 585
Ribot. — Les mouvements et leur importance psychologique... . 371
Tannery. — Une théorie de la connaissance mathématique..... 468

NOTES ET DOCUMENTS

Delbœuf. — Le dédoublement du moi dans les rêves..... 616
Fouillée. — L'influence de l'idée de liberté sur le déterminisme de nos actions..... 671
Henry. — Documents inédits sur Sophie Germain..... 619
Richet. — L'influence du mouvement sur les idées..... 610

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Alaux. — La métaphysique considérée comme science..... 307
Ardigò. — La morale des positivistes..... 550
Astié. — Mélanges de théologie et de philosophie..... 191
Bain. — L'éducation comme science..... 92
Berg. — Le plaisir musical..... 101
Brocher de La Fléchère. — Les révolutions du droit..... 527
Carrau. — La théorie de l'évolution, etc..... 316
Deschamps. — Le scepticisme de Bayle..... 312
Egger (E.). — Développement de l'intelligence et du langage chez les enfants..... 87
Eucken. — Histoire de la terminologie philosophique..... 539

Eunape. — Vie des philosophes et des sophistes..... 107
Frege. — Représentation des concepts..... 108
Funck Brentano. — Les sophistes grecs et les sophistes contemporains..... 521
Gaidoz. — Mélusine..... 554
Germain (Sophie). — Œuvres philosophiques..... 426
Guyau. — La morale anglaise contemporaine..... 411
Jellinek. — Du droit, du crime et de la punition..... 109
Harms. — La philosophie dans son histoire..... 94
Herzen. — Le libre arbitre humain..... 111
— Le mouvement psychique et la conscience..... 441
Lange. — Histoire du matérialisme (tome II)..... 668
Lastarria. — Leçons de politique positive..... 533
Lewes. — L'étude de la psychologie..... 642
Luys. — Le dédoublement des opérations cérébrales..... 105
Martius. — La théorie du jugement..... 212
J.-J. Rousseau jugé par les Génevois d'aujourdhui..... 431
Siebeck. — La conscience comme limite de la connaissance naturelle..... 97
Turbiglio. — Antithèses entre le moyen âge et les temps modernes. 217
Ulrici. — Le spiritisme..... 660
Windelband. — Histoire de la philosophie moderne..... 207
Wundt. — Le spiritisme..... 660

REVUE DES PÉRIODIQUES

Académie des sciences morales et politiques..... 687
Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux..... 687
Archives de physiologie normale et pathologique..... 684
Brain..... 677
British medical Journal..... 680
Critique philosophique..... 686
Critique religieuse..... 686
Filosofia delle scuole italiane..... 556
Journal of mental science..... 219 et 679
Journal of speculative philosophy..... 444
Mind..... 442
La philosophie positive..... 686
O positivismo..... 559
Philosophische Monatshefte..... 321
Revista contemporanea..... 559
Revue d'anthropologie..... 681
Revue occidentale..... 687
Revue de théologie et de philosophie..... 687
Revue scientifique..... 686
Vierteljahrsschrift, etc..... 222 et 319
Zeitschrift für Philosophie, etc..... 320

PRINCIPAUX ARTICLES

Allen (Grant). — Origine du sens de la symétrie..... 442
Bain. — Stuart Mill..... 443
Benno Erdmann. — Critique de la raison pure..... 325
Bobba. — La doctrine de Spencer..... 556
Broca. — Recherches sur les centres olfactifs..... 681
Cabot. — *The spatial quale*..... 445
Cantoni. — Bertini..... 558
Carveth Read. — Kuno Fischer et la philosophie anglaise..... 443
Charles. — Le mode de propagation des excitations nerveuses... 680
Ferri. — L'absolu et la pensée..... 557
Freudenthal. — Une lettre inédite de Kant..... 322
Galton. — Expériences psychométriques..... 677
Hoffding. — La philosophie en Suède..... 326
Ireland. — Névrose héréditaire de la famille royale d'Espagne.... 679
Imelmann. — Stanley Jevons et Stuart Mill..... 324
James (W.). — Le sentiment du rationnel..... 442
Krohn. — Questions platoniciennes..... 324
Lasson. — Philosophie de la religion..... 321
Lasswitz. — Les atomes et le plein..... 319
Mamiani. — Sur les idées..... 556
— Philosophie de la religion..... 557
— Philosophie de la réalité..... 556 et 558
Neuhauser. — La connaissance sensible dans Aristote..... 323
Panizza. — Physiologie du système nerveux..... 559
Ramorino. — Platon philosophe, etc..... 556
Schneider. — La volonté dans le règne animal..... 223
Sharpey. — La rééducation du cerveau adulte..... 678
Sommer. — Spiritualisme et matérialisme..... 320
Stirling. — Schopenhaner et Kant..... 444
Tschiriew. — Physiologie des nerfs, etc..... 684
Ulrici. — Le spiritisme..... 320
Watson. — Le monde comme force..... 444
Wundt. — Rapport du sentiment aux représentations..... 222

CORRESPONDANCE

Un projet d'association philosophique..... 445

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

B
2
R4
t.8

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY